



Título: En ningún lugar y en todas partes: utopía y socialismo, un horizonte compartido

Autor(es):

Fecha de publicación: 2020

Primera edición electrónica en pdf: 2023

ISBN edición impresa: 978-607-30-3884-3 (UNAM); 978-607-28-1925-2 (UAM) [Versión impresa]

ISBN de pdf: en trámite

Forma sugerida de citar: En ningún lugar y en todas partes: utopía y socialismo, un horizonte compartido. Ediciones especiales 104. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa, 2020.
<http://hdl.handle.net/20.500.12525/3361>

D.R. © 2024. Los derechos patrimoniales pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad Universitaria, Coyoacán, C.P. 04510, Ciudad de México

Entidad editora: Instituto de Investigaciones Históricas. Universidad Nacional Autónoma de México
Correo electrónico: departamento.editorial@historicas.unam.mx

“Excepto donde se indique lo contrario, esta obra está bajo una licencia Creative Commons (Atribución-No comercial-Compartir igual 4.0 Internacional, CC BY-NC-SA Internacional, <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es>)”



Para usos con otros fines se requiere autorización expresa de la institución:
departamento.editorial@historicas.unam.mx

Con la licencia CC-BY-NC-SA usted es libre de:

- **Compartir:** copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.
- **Adaptar:** remezclar, transformar y construir a partir del material.

Bajo los siguientes términos:

- **Atribución:** debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- **No comercial:** usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- **Compartir igual:** si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original.



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



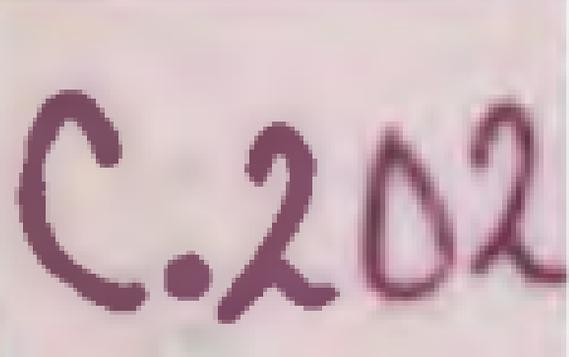
REPOSITORIO
INSTITUCIONAL
HISTÓRICAS
UNAM



En ningún lugar y en todas partes

Utopía y socialismo, un horizonte compartido

CARLOS ILLADES RAFAEL MONDRAGÓN FRANCISCO QUIJANO
Editores



En ningún lugar y en todas partes

Utopía y socialismo, un horizonte compartido





EN NINGÚN LUGAR Y EN TODAS PARTES



EDICIONES ESPECIALES

104



INSTITUTO DE
INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
Unidad Cuajimalpa

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

SEMINARIO DE HERMENÉUTICA

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA-CUAJIMALPA



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

EN NINGÚN LUGAR Y EN TODAS PARTES

UTOPIÍA Y SOCIALISMO,
UN HORIZONTE COMPARTIDO

Carlos Illades
Rafael Mondragón
Francisco Quijano
Editores



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Ciudad de México, 2020



CATALOGACIÓN EN LA PUBLICACIÓN UNAM. DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS
NOMBRES: Illades, Carlos, editor | Mondragón, Rafael, editor | Quijano, Francisco, editor.

TÍTULO: En ningún lugar y en todas partes : utopía y socialismo, un horizonte compartido / Carlos Illades, Rafael Mondragón, Francisco Quijano, editores.

DESCRIPCIÓN: Primera edición | Ciudad de México : Universidad Nacional Autónoma de México, 2020 | SERIE: Ediciones especiales ; 104.

IDENTIFICADORES: LIBRUNAM 2084494 | ISBN: 978-607-30-3884-3

TEMAS: Utopías | Socialismo.

CLASIFICACIÓN: LCC HX806.E55 2020 IDDC 335.02—dc23

IMAGEN DE PORTADA: “El corazón” (reproducida a partir de Máximo Ramos, *Mientras llega la hora*, lámina 2).

Primera edición: 2020

Fecha de término de edición: 6 de noviembre de 2020

D. R. © UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Instituto de Investigaciones Filológicas
Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n
Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México

Instituto de Investigaciones Históricas
Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n
Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México

Universidad Autónoma Metropolitana
Avenida Vasco de Quiroga 4871
Col. Santa Fe Cuajimalpa
Alcaldía Cuajimalpa de Morelos, 05348. Ciudad de México
www.cua.uam.mx

ISBN UNAM: 978-607-30-3884-3

ISBN UAM: 978-607-28-1925-2

Esta edición y sus características son propiedad de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Impreso y hecho en México



En ningún lugar y en todas partes,

editado por el Instituto de Investigaciones Filológicas,
cuyo departamento de publicaciones dirige

CAROLINA OLIVARE CHÁVEZ,

se terminó de imprimir en los talleres de
Gráfica Premier, S. A. de C. V., ubicados en
5 de Febrero, núm. 2309, col. San Jerónimo Chicahualco,
C. P. 52170, Metepec, Estado de México,
el 13 de noviembre de 2020.

La composición tipográfica,
en tipos Utopía de 11:14, 10:12.4 y 9:10.8
y Avant Garde Gothic de 12:14,

fue realizada por

ELIFF LARA ASTORGA.

La edición estuvo al cuidado de

ELIFF LARA ASTORGA.

La edición consta de 600 ejemplares
impresos en papel Cultural de 90 gramos.

ITZEL NÁJERA LUNA diseñó los forros.

Tipo de impresión: offset.



Índice

Introducción <i>Carlos Illades, Rafael Mondragón y Francisco Quijano .</i>	7
Utopía y socialismo <i>Juan Pro</i>	25
El regreso de la utopía republicana <i>Francisco Quijano</i>	51
Francisco Bilbao, lector y editor de Simón Rodríguez <i>Álvaro García San Martín</i>	83
El Congreso Obrero de 1876 en México. El reconocimiento de los trabajadores como proyecto social <i>Miguel Orduña Carson</i>	127
El comunismo utópico de William Morris según E. P. Thompson <i>Alejandro Estrella González</i>	151
El arte de la propia vida. Reflexiones sobre el diálogo entre Max Ramos, Rodolfo González Pacheco y Teodoro Antillí en <i>La Obra</i> (1917-1919) <i>Rafael Mondragón</i>	177
La utopía bolivariana: el exilio latinoamericano en el México posrevolucionario (1920-1930) <i>Sebastián Rivera Mir</i>	209



	La utopía keynesiana, planificación económica y debate democrático en la Gran Depresión <i>Andreu Espasa</i>	237
	Semillas mesiánicas: el socialismo profético de Gustav Landauer y Martin Buber <i>Silvana Rabinovich</i>	263
6	El socialismo gandhiano: crítica a la modernidad y utopía poscolonial <i>Daniel Kent Carrasco</i>	283
	La revolución como utopía <i>Carlos Illades</i>	307



Introducción

Carlos Illades
Rafael Mondragón
Francisco Quijano

El señalamiento es conocido: los últimos años parecerían estar caracterizados por un cierto desvanecimiento de la capacidad colectiva para imaginar futuros mejores, que sean radicalmente distintos al presente. Pero cuando se trata de definir estos “últimos años” con mayor precisión, o cuando se intenta arribar a un diagnóstico de las razones detrás de dicho desvanecimiento, las respuestas varían: algunos lo relacionan con el conjunto de transformaciones vinculadas con la caída del muro de Berlín en 1989, el desmantelamiento de la Unión Soviética en 1991, la desaparición del llamado “socialismo real” y el triunfo mundial del sentido común neoliberal. Hace no mucho también era común la explicación teleológica que vinculaba el cierre del horizonte socialista con la crisis del proyecto moderno, con sus valores ilustrados, su confianza en el sujeto y su particular manera de entender la política, la emancipación y el progreso...

En una reflexión más anclada en el contexto latinoamericano, el filósofo, teólogo y economista costarricense Franz Hinkelammert escribió en 1990 que el cruento asesinato de Ignacio Ellacuría y siete personas más, ocurrido el 16 de noviembre de 1989 en la Universidad Centroamericana a manos de fuerzas del Estado salvadoreño, marcaba simbólicamente el inicio de una nueva fase del capitalismo, que ya no necesitaba presentar un rostro humano para justificarse a sí mismo, y que en los años sucesivos —predecía Hinkelammert— intentaría construir la sensación de que vivimos en un mundo sin alternativas,

y para ello haría un uso cada vez mayor de la violencia cruenta y ejemplificante.¹

8 Y antes aún, al iniciar la década de los cincuenta, un Ernst Bloch que había sobrevivido a la experiencia del nazismo proponía que la época actual, abierta por la Segunda Guerra Mundial, podía ser entendida como un tiempo en donde el miedo era construido y alimentado conscientemente como afecto político. Por ello, Bloch proponía, en su obra *El principio esperanza*, oponer al miedo la esperanza, y entendía ésta, en clave ontológica, como capacidad de apertura a la dimensión inacabada del tiempo: función utópica que opera al mismo tiempo en los afectos, las representaciones y el pensamiento abriéndolos al descubrimiento de las posibilidades latentes en cada vivencia y cada momento histórico, así como a las capacidades latentes en cada sujeto humano. Ello querría decir que la utopía no podía reducirse al régimen temporal de la modernidad o al devenir histórico de Occidente, pues se relacionaba con la capacidad de la especie humana para vivir históricamente y construir dicha historia como proyecto compartido.²

El llamado de Bloch podría ser interpretado como parte del cierre de un ciclo en Occidente que había sido abierto más de 150 años atrás y que, precisamente, había tenido a la esperanza o, más aún, a la confianza en la transformación del mundo como un motor de la acción del ser humano. Este ciclo, que comprende “el largo siglo XIX” y buena parte del XX, estuvo marcado por la ilusión del progreso como elemento articulador del tiempo histórico. Fue entonces, según Reinhart Koselleck,

¹ Véase Franz Hinkelammert, “La crisis del socialismo y el Tercer Mundo”, en *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión* (Costa Rica, DEI, 1995), pp. 25-37. Este texto fue originalmente leído en el décimo aniversario del asesinato de monseñor Óscar Arnulfo Romero, arzobispo de El Salvador.

² Ernst Bloch, *El principio esperanza*, edición de Francisco Serra, 3 vols. (Madrid, Trotta, 2006).



INTRODUCCIÓN

cuando la modernidad acabó de irrumpir como nueva temporalidad, caracterizada por un “horizonte de expectativas” que desbordaba por completo la posibilidad de explicar el mundo a partir de la experiencia acumulada.³ El futuro, como nunca, se presentó como un campo abierto y diametralmente distinto al pasado. Así, la función utópica, que desde el siglo xvi había mostrado su gran potencial para establecer la crítica del presente, se resignificó durante aquel periodo como una herramienta para inventar alternativas de organización del mundo y proyectar futuros realizables.

9

Con lo iluminadora que puede ser dicha interpretación, ella debe ser matizada, pues, como veremos en varios de los capítulos que integran el presente libro, ni la utopía ni el socialismo pueden ser entendidos únicamente como manifestación del horizonte de expectativas moderno: ambos entablan una tensa relación con éste, y en determinados momentos apuntan hacia la construcción de proyectos civilizatorios alternativos al de la modernidad, ya sea elaborando la crítica de la misma, o bien ofreciendo elementos que quieren despojar dicha modernidad de lo que Bolívar Echeverría habría llamado “su hipoteca capitalista”.⁴

Sea como sea, es cierto que la experiencia del nacionalsocialismo fue devastadora con respecto a las expectativas formuladas por la modernidad, como lo fueron también los bombardeos atómicos sobre Hiroshima y Nagasaki, la desbordada carrera armamentista, los nuevos regímenes dictatoriales en diversas partes del planeta, y la devastadora destrucción del medio ambiente. Sumado a ello, el fracaso de muchas utopías

³ Reinhart Koselleck, “‘Espacio de experiencia’ y ‘horizonte de expectativa’, dos categorías históricas”, en R. Koselleck, *Futuro pasado* (Paidós, Barcelona, 1993), pp. 333-358.

⁴ Una exposición y actualización de dicha perspectiva puede leerse en Daniel Inclán, Lucía Linsalata y Mónica Millán (coords.), *Modernidades alternativas* (México, UNAM, 2017).

10 y la derrota de grandes proyectos revolucionarios provocaron que hacia fines del siglo xx la incertidumbre y el temor ocuparan el lugar que había tenido la esperanza en el momento de imaginar el futuro. Como un efecto de este fenómeno, o quizá como otro de sus motivos, gran parte de los movimientos de izquierda de las últimas décadas se ha replegado a una política de resistencia que a veces pareciera incapacitada para formular proyectos de más largo aliento. Una política que privilegia la acción en el ámbito local, desconfía del Estado y de los líderes, y busca la transformación del mundo fuera de las estructuras de poder.⁵ Ella va de la mano de una reconfiguración de nuestro horizonte de temporalidad: como ha dicho Marina Garcés, el eterno presente de la globalización ha sido sustituido por el “no-futuro” del consumo perpetuo, por la necropolítica que se erige como normalidad en tiempos de paz y por un cierto sentimiento de catástrofe inevitable en el orden político, económico y ecológico, que lleva a buena parte de los ciudadanos a imaginar que la única alternativa posible a esa catástrofe es buscar cómo “rescatar” lo más posible del viejo orden...⁶

Rescatar personas, ecosistemas o economías parece ser el único proyecto de izquierda ante un mundo en el cual ha desaparecido la posibilidad de imaginación de futuros colectivos. En ese contexto, las grandes utopías del pasado no son solo

⁵ Ya desde la década de 1980 Remo Bodei anticipaba el desplazamiento de la izquierda hacia estas coordenadas, ver “Fenomenología y lógica del proyecto”, en *Sistemas Políticos: Términos conceptuales. Temas del debate italiano* (México, UAM, 1986), pp. 23-63. Recientemente, Nick Srnicek y Alex Williams utilizaron el concepto de “política folk” para caracterizar esta forma que ha adquirido buena parte de la izquierda en las últimas décadas, *Inventar el futuro: Postcapitalismo y un mundo sin trabajo* (Barcelona, Malpaso, 2017). Recogemos esa caracterización, aunque nos mostramos cautelosos respecto del nombre que se le ha dado al concepto, pues éste revela posibles prejuicios de estos dos autores respecto de un conjunto de alternativas políticas de enorme valor.

⁶ Véase Marina Garcés, *Nueva Ilustración radical* (Barcelona, Anagrama, 2018).



INTRODUCCIÓN

vistas como diseños irrealizables sino como propuestas poco atractivas o, incluso, indignas de ser deseadas.

Frente a dicho sentido común puede ser útil la recuperación de la utopía como horizonte desde el cual complejizar la rica tradición del socialismo. La riqueza semántica de la utopía, explorada en los distintos capítulos del presente libro, da cuenta de manera variada de la capacidad humana para abrirse a la historia como proyecto (a la que hemos aludido en los párrafos precedentes). Nos parece que la utopía es fundamental para todo proyecto con vocación de transformación radical del mundo. Así ha sido comprendida en una rica tradición de pensamiento latinoamericano que se ha dedicado a pensar este tema, sea que la entiendan como un género literario y una forma de organizar el discurso sobre el futuro (como Beatriz Pastor); sea que la entiendan como repertorio de metáforas, imágenes y símbolos históricamente situados con los que los seres humanos expresan sus inquietudes y sus deseos no resueltos (como Fernando Aínsa); sea que la entiendan como una estructura de la razón que permite pensar lo inesperado y construir horizontes trascendentales desde los cuales orientar los proyectos (como Franz Hinkelammert); sea que la entiendan, finalmente, como horizonte simbólico que refigura la memoria colectiva y se despliega en los procesos de lucha social y organización popular, sustentando sus demandas y permitiendo la construcción de experiencias comunitarias que prefiguran lo que podría ser la sociedad que se quiere construir (como Alberto Flores Galindo, Silvia Rivera Cusicanqui y Raquel Gutiérrez Aguilar).⁷

11

⁷ Véase Beatriz Pastor, *El jardín y el peregrino*, (México, UNAM, 1999); Fernando Aínsa, *De la edad de oro a El Dorado* (México, FCE, 1992); Franz Hinkelammert, *Crítica de la razón utópica* (Bilbao, Desclée de Brouwer, [1984] 2002); Alberto Flores Galindo, *Buscando un Inca. Identidad y utopía en los Andes* (México, CNCA/Grijalbo, 1988); Zulema Lehm y Silvia Rivera Cusicanqui, *Los artesanos libertarios y la ética del trabajo* (La Paz, Ediciones del Taller Oral de Historia Andina, 1988); Raquel Gutiérrez Aguilar, *Horizonte comuni-*

12 Fredric Jamenson señala que la utopía devela los límites del presente. De esta manera, su fuerza crítica no reside en los mundos ideales que construye, antes bien el potencial está en vislumbrar opciones en un horizonte en apariencia cerrado. Tal vez las objeciones más poderosas al régimen liberal decimonónico las encontremos en el socialismo romántico que planteó la solución de la cuestión social como la fórmula óptima para darle viabilidad a la república. Y la democracia social como la forma más completa e inclusiva de la democracia. Así lo señalaron Víctor Considerant, Plotino C. Rhodakanaty y Nicolás Pizarro de acuerdo con el espíritu cuarentaiochista que contagió Europa a las naciones americanas. Ellos no sólo acertaron en el diagnóstico de su presente, también lo hicieron con respecto del nuestro. La solución de la cuestión social y una democracia sustantiva son reclamos todavía actuales, tan apremiantes como en el pasado. En una de sus magníficas intuiciones, José Revueltas, que poco conocía a estos pensadores, no veía después de 1968 “otro camino que no sea —hoy por hoy— el camino democrático”, pues otro distinto “nos llevaría a un socialismo no democrático, es decir, nos llevaría a traicionar el proyecto socialista”.⁸

El presente libro es un llamado a reflexionar desde esta rica tradición de estudios utópicos latinoamericanos, pero también desde un contexto marcado por la crisis de una izquierda incapaz de imaginar futuros mejores. Nos parece que reunir los conceptos de *utopía* y *socialismo*, e invitar a pensar la relación entre ambos, puede ayudar a enriquecer el debate sobre la historia in-

tario-popular (Puebla, BUAP, 2015). Sobre algunos de estos pensadores véase la sistematización ofrecida por María del Rayo Ramírez Fierro, *Utopologías desde nuestra América* (Bogotá, Desde Abajo, 2012).

⁸ José Revueltas, *México 68: Juventud y revolución*, prólogo de Roberto Escudero, recopilación y notas de Andrea Revueltas y Philippe Cheron, 2ª ed. (México, Era, 1979). Obras Completas 15, pp. 172, 162.



INTRODUCCIÓN

telectual de la izquierda en los tiempos más recientes. También puede ayudar a abrir dicho debate a la dimensión más radical de las ideas y proyectos estudiados, en el sentido de que ellos no sólo buscaban elaborar una crítica de su contexto histórico, sino que también querían señalar las posibilidades que se abrían en dicho momento y prefiguraban un orden social alternativo.

La cercanía entre utopía y socialismo puede ayudar a curar el concepto de utopía de las manipulaciones malintencionadas del mismo por parte de aquellos que, aprovechándose de un conocido texto de Engels, han reducido la utopía a un pensamiento voluntarista, precientífico e incapaz de dar cuenta de las condiciones “objetivas” que presuntamente darían cuenta de la posibilidad del cambio social.⁹ Como mostró hace algún tiempo Martin Buber, la conocida fórmula de “socialismo utópico” fue creada en un contexto polémico; su elevación a receta es parte de la dinámica de construcción del llamado “marxismo de manual”, y sirvió para unificar la diversidad de tendencias que eran anteriores al marxismo o que, siendo contemporáneas al mismo, habían llegado a una comprensión distinta (aunque no necesariamente discordante) sobre la naturaleza del cambio social.¹⁰ La dimensión utópica que late en toda la tradición socialista (incluso en el marxismo) sirve para rearticular esta historia en términos más complejos.

13

Para contribuir con este proyecto, apostamos por reunir en un mismo volumen trabajos que, desde perspectivas diversas

⁹ Friedrich Engels, “Del socialismo utópico al socialismo científico”, en *Obras escogidas de Marx y Engels* (Moscú, Ediciones en Lenguas Extranjeras, s.f.), III, pp. 393-450. En nuestro contexto fue fundamental la respuesta a este planteamiento articulada por Adolfo Sánchez Vázquez, “Del socialismo científico al socialismo utópico”, [1970], en *El valor del socialismo* (México, Ítaca, 2000), pp. 21-64. Los diferentes textos publicados por Miguel Abensour desde la década de los setenta jugaron un papel parecido en el contexto francés.

¹⁰ Véase el capítulo I de la conocida obra de Martin Buber, *Caminos de utopía* (México, FCE, 1955).

—filosóficas, históricas, literarias e iconográficas— dan cuenta de la pluralidad de problemas que implica pensar la utopía y el socialismo. Los enfoques adoptados en los once capítulos del libro varían también en cuanto al objeto de estudio. Algunos trabajos observan desde un gran angular fenómenos de larga duración para explicar las transformaciones en la significación de estos conceptos y del contexto en el que han sido utilizados. Otros, en cambio, optan por un enfoque micro, que permite adentrarse a proyectos específicos y, a partir del estudio de caso, mostrar la singularidad de múltiples experiencias utópicas y socialistas a lo largo del tiempo.

14

El primer capítulo, “Utopía y socialismo”, ofrece un amplio análisis de la relación histórica que ha existido entre estos dos conceptos, introduciendo así una serie de problemas que aparecen tratados a lo largo del libro. La revisión del vínculo entre *utopía* y *socialismo* que presenta Juan Pro está enfocada en el ámbito hispanoamericano de los siglos *xix* y *xx* y explora de manera particular dos de sus más comunes asociaciones: socialismo utópico y utopía socialista. La perspectiva diacrónica adoptada por el autor permite observar la emergencia de un vocabulario en el campo de la lengua española. El lector que siga la argumentación de Pro podrá constatar cómo los usos de los dos binomios antedichos transformaron el sentido y el valor de cada uno de los conceptos por separado, lo que permitió, eventualmente, la reivindicación de lo utópico como programa de acción y la concepción del socialismo como la gran utopía que debía llevarse a cabo. Sin embargo, la caída del socialismo real provocó un desencanto por las utopías socialistas. Así, para Pro, hacia fines del siglo *xx* la utopía se convirtió más en un campo de conocimiento que en una herramienta de acción política. El capítulo cierra con un llamado a retomar la dimensión crítica —y satírica— de la utopía para hacer una revisión de la tradición socialista que nos permita recuperar la esperanza.

INTRODUCCIÓN

En “El regreso de la utopía republicana”, Francisco Quijano aborda el íntimo vínculo que se presentó durante la modernidad temprana entre el republicanismo clásico y el pensamiento utópico. A partir del análisis de algunas manifestaciones históricas de esta relación en América y Europa, se traza el desarrollo de la tradición utópica republicana entre los siglos *xvi* y *xviii*, y su posterior ocaso en el siglo *xix*. La declinación del republicanismo clásico coincidió con el florecimiento del socialismo y el surgimiento de nuevas utopías enmarcadas en esta tradición que perfilaron la imaginación de otros futuros durante el siglo *xix* y buena parte del *xx*. No obstante, Quijano muestra cómo, tras la implantación del sentido común neoliberal y en el marco de la crisis del socialismo, el republicanismo ha regresado como un lenguaje atractivo para formular nuevas utopías.

15

El texto de Álvaro García San Martín, “Francisco Bilbao, editor de Simón Rodríguez”, lleva la discusión explícitamente al territorio latinoamericano. A partir de un trabajo de archivo sobre fuentes inéditas o poco conocidas, el autor reconstruye la red de contactos, proyectos y grupos que permitieron la llegada a Chile de Simón Rodríguez, pensador radical y maestro de primeras letras de Simón Bolívar. El texto documenta las circunstancias de la edición chilena de algunas obras de Rodríguez, así como la discusión de sus ideas en el círculo liberal del joven Francisco Bilbao (posterior inventor del nombre de *América Latina*), y en el círculo de los artesanos radicalizados representados por el tipógrafo Santiago Ramos. La tradición intelectual ligada a Rodríguez tiene un importante componente utópico, pero es anterior a la llegada del socialismo a América Latina. Ella conforma un sustrato importante a partir del cual intelectuales y artesanos discutirán en los años venideros las propuestas del socialismo europeo y vincularán dicho socialismo con la problemática del americanismo, la organización popular, la educación y la “revolución económica” con que Rodríguez es-

peraba dar cumplimiento a la revolución política de Bolívar. Asimismo, el pensamiento de Rodríguez tiene puntos de contacto con las versiones más radicales del republicanismo, por lo que el texto de García puede leerse con provecho junto a las propuestas del capítulo anterior.

16 Miguel Orduña Carson analiza en el capítulo cuarto el Congreso Obrero que se llevó a cabo en la Ciudad de México en 1876, el primero en el país, además del más importante del siglo XIX. Este congreso consolidó un proyecto social de los trabajadores mexicanos que venía fraguándose desde años atrás. El autor concibe al Congreso Obrero como una utopía que buscó transformar la condición de los trabajadores mexicanos, desde la demanda no sólo del incremento salarial y de condiciones laborales justas, sino, sobre todo, del respeto y el reconocimiento de su importancia en la formación y transformación del proyecto nacional. Recuperando las ideas de Axel Honneth, Orduña sostiene que la lucha por el reconocimiento, lejos de ser un elemento banal o secundario, es una precondition de la política necesaria para la transformación social. Asimismo, la lectura de Orduña sobre este congreso muestra cómo existe una cierta afinidad entre las reflexiones de los obreros mexicanos presentadas de manera acabada a finales de siglo XIX, y las ensayadas por los artesanos chilenos algunas décadas antes y estudiadas en el capítulo tercero. En ese sentido, nos parece que estos dos capítulos ofrecen algunos elementos para pensar la problemática intelectual de movimientos que a veces han sido clasificados con demasiada rapidez bajo el rótulo de “socialismo utópico”.

“El comunismo utópico de William Morris según E. P. Thompson” de Alejandro Estrella estudia la relación entre el socialismo marxista y el pensamiento utópico a partir de la lectura que E. P. Thompson realizó del polifacético William Morris. Con ello, el autor nos introduce en dos temporalidades distintas, ambas claves en la historia de esta relación: el último tercio del siglo



INTRODUCCIÓN

XIX, cuando la distinción entre socialismo científico y socialismo utópico terminó por expulsar la herencia romántica de la ortodoxia marxista; y mediados del siglo XX, cuando la primera gran crisis del socialismo real provocó una ruptura entre los intelectuales comunistas, que llevó a muchos de ellos a buscar un marxismo heterodoxo. Este último proceso es revisado con especial atención por Estrella a partir de los cambios en la lectura que Thompson hizo de Morris. Con ello, el autor nos muestra cómo el historiador británico llega a la idea de un utopismo científico morrisiano que, por su doble carácter, normativo e indicativo, se presentaba como una salida de la crisis del socialismo de su época. Una utopía que apostaba por abrir una alternativa al futuro, transformando el sentido común como parte de una estrategia de educación del deseo.

17

En el capítulo sexto, “El arte de la propia vida. Reflexiones sobre el diálogo entre Max Ramos, Rodolfo González Pacheco y Teodoro Antillí en *La Obra* (1917-1919)”, Rafael Mondragón elabora una lectura iconográfica de algunas ilustraciones que el pintor gallego Máximo Ramos publicó en *La Obra*, uno de los periódicos anarquistas más importantes de Argentina. El autor de este capítulo presenta también los textos que los dos editores del periódico prepararon para acompañar estas ilustraciones. A partir de un análisis literario de esos textos, y de una presentación de las relaciones entre textos e imágenes, Mondragón rescata algunas alegorías, metáforas y símbolos que forman parte de la sensibilidad anarquista en la época y a través de las cuales los militantes anarquistas exploraban el sentido de la lucha social, el arte de la vida, la fraternidad, la derrota política y el sentido de la historia humana. El capítulo puede entenderse en el contexto del libro como un diálogo con las reflexiones sobre el romanticismo revolucionario presentadas por Alejandro Estrella en el capítulo anterior, así como con las ideas sobre el “socialismo profético” propuestas por Silvana Rabinovich en el capítulo nueve de este libro.



18

Sebastián Rivera Mir analiza en el capítulo siete los vínculos entre diversos latinoamericanos exiliados en México que buscaron restituir el ideario bolivariano durante las décadas de 1920 y 1930. El estudio, como lo apunta el autor, supera las perspectivas nacionales con las que se suele abordar el problema del exilio, y reconstruye los andares de una pequeña red de exiliados que, desde la antigua residencia del Libertador, plantearon un proyecto de unidad de América Latina. Esta nueva utopía estuvo marcada por el deseo de sus creadores de integrar los diseños de Bolívar con las tradiciones marxistas y socialistas de las que ellos formaban parte. Pese a lograr articular algunas publicaciones, el proyecto llegó a su fin, en parte, como lo explica Rivera, por diferencias personales, pero también por el surgimiento de nuevas formas de nacionalismo en México y América Latina que hicieron indeseable un proyecto de integración. Este capítulo representa un nuevo avance respecto de las formas de articulación entre americanismo, socialismo y utopía presentadas por Álvaro García en un capítulo anterior y cierra el conjunto de textos del libro dedicados a explorar la región latinoamericana.

Andreu Espasa nos lleva con el capítulo “La utopía keynesiana. Planificación económica y debate democrático durante la Gran Depresión” hacia el ambiente político, económico e intelectual de Estados Unidos de la década de 1930. A partir de un análisis del plan de rescate desarrollado por Franklin D. Roosevelt, el autor presenta al keynesianismo como un proyecto práctico y, a la vez, idealista o utópico que ofrecía la posibilidad de controlar los ciclos económicos del capital. Asimismo, Espasa muestra cómo, sin ser anticapitalista, el proyecto keynesiano se acercaba a ciertos postulados socialistas al poner al centro de su agenda una serie de problemas, como la defensa de los trabajadores frente al interés empresarial, la búsqueda de unión de la clase obrera que superara las diferencias étnicas y la justa



INTRODUCCIÓN

distribución de la riqueza. Otra característica de la utopía del *New Deal* que coincidía con las luchas del movimiento obrero y sindical de la época fue su programa inicial de regeneración del ideal democrático que veía en la excesiva concentración del poder económico uno de sus más importantes obstáculos. El capítulo muestra, finalmente, cómo una serie de fenómenos nacionales (la oposición interna al *New Deal* o los debates sobre los monopolios) e internacionales (el ascenso del fascismo en Europa o la Segunda Guerra Mundial) llevaron a la moderación de ciertos postulados del keynesianismo y, eventualmente, facilitaron la introducción del neoliberalismo.

19

En el capítulo nueve, “Semillas mesiánicas: El socialismo profético de Gustav Landauer y Martin Buber”, Silvana Rabinovich presenta las ideas fundamentales de dos filósofos y luchadores sociales que se alimentaron de la tradición profética resguardada en la Biblia para proponer un pensamiento que recuperara la dimensión radical de la experiencia comunitaria. Buber y Landauer conciben la comunidad como espacio de encuentro en donde se construyen lazos entre individuos, y convierten la experiencia comunitaria en la base de una propuesta de vida colectiva que se organiza en pequeñas células autónomas relacionadas entre sí según el modelo confederado. Las transformaciones radicales son entendidas por ambos autores como manifestación de procesos sociales profundos que forman parte del pasado comunitario. La comunidad permite la construcción de una relación diferente con el tiempo, y dicha relación ayuda a que Buber y Landauer construyan un pensamiento crítico del dogma del progreso y del Estado nacional. Asimismo, estas ideas ayudaron a que Buber elaborara una fuerte crítica del modelo de colonización implantado en Palestina por el Estado de Israel. En el contexto del libro, el capítulo dialoga con los planteamientos de Rafael Mondragón en el capítulo sexto, pero también abre una pregunta sobre la historia de los socia-



lismos no occidentales que será continuada por Daniel Kent en el capítulo siguiente.

20 El capítulo diez, “El socialismo gandhiano: crítica de la modernidad y utopía poscolonial” de Daniel Kent Carrasco, analiza un proyecto utópico resultado de la integración de la *Sarvodaya* y la crítica a la alienación impulsada por la modernidad industrial. Esta última reflexión fue desplegada por el socialismo y llevada a cabo por personajes como Vinoba Bhave y Jayaprakash Narayan. El socialismo gandhiano, explica Kent, buscó así la regeneración de la sociedad basada en el rechazo a los intereses materiales y de poder que caracterizaban el ideal de progreso occidental y su confianza en el Estado. En contraposición, abogaba por un ideal civilizatorio no violento y basado en la acción voluntaria que persiguiera la prosperidad de todos, el cual, para dichos actores, se encontraba intacto en las comunidades rurales de la India. Para Kent, lejos de ser reaccionaria o conservadora —como se ha valorado en distintos momentos al socialismo gandhiano— esta utopía debe ser entendida como un proyecto de reelaboración del socialismo como crítica de la modernidad colonial y poscolonial.

Cierra el volumen “La revolución como utopía” de Carlos Illades. En la historia del pensamiento socialista estos términos suelen estar contrapuestos, sin ser por ello contradictorios. El autor explica cómo el primer socialismo postulaba la regeneración social a ser alcanzada mediante la persuasión y el convencimiento, de una manera gradual antes que rápida y menos aún violenta. Los revolucionarios marxistas, quienes por voz de Engels adjetivaron de utópico aquel socialismo, consideraban ingenuo este proyecto: no habría cambio duradero si la sociedad no se rehacía desde los cimientos. Y eso únicamente sería posible por la acción revolucionaria. Ni qué decir de los anarquistas, quienes pretendían barrer el orden antiguo para, sobre los escombros, construir el nuevo. Hacia finales del siglo XIX se impuso la perspectiva socialdemócrata, la cual ambicionaba



INTRODUCCIÓN

crear una sociedad mejor dentro de los límites de la existente, rechazando la atropellada tentativa revolucionaria. De esta forma, para Illades, si bien desde una perspectiva asumida como científica, el socialismo finisecular recuperaba los métodos de acción del ancestro romántico. A la vuelta del siglo, la expectativa revolucionaria cobró nuevos vuelos materializándose en el Octubre rojo, que corrió en paralelo con la hegemonía socialdemócrata en la Europa occidental. La implosión socialista avanzado el siglo xx, y la imposición del modelo neoliberal como el sinónimo de lo posible, colocó a la revolución dentro de los desechos de la historia o, cuando más, como parte de la utopía significada como irrealizable. 21

Algunos problemas recorren de forma transversal este libro. Uno de ellos tiene que ver con los tiempos de la utopía. La formulación de las utopías en los trabajos aquí reunidos tiene, en todos los casos, una relación similar con el tiempo histórico. Este vínculo se caracteriza, por un lado, por la insatisfacción con el presente y por la concepción del pasado como una experiencia limitada para transformar ese presente y, por el otro, por un futuro abierto, radicalmente distinto, en donde un mejor mundo es asequible. Pero, simultáneamente, dichas utopías, que en algún momento fueron expectativas, son ahora experiencias acumuladas en el pasado. Experiencias, además, valoradas normalmente como “fracasos”, pues parte de su definición como utopías consiste precisamente en su carácter de irrealizables.

Esta relación entre tiempo y utopía, al ser revisada en los casos expuestos en el presente volumen, muestra su potencial para comprender el pensamiento y las prácticas políticas del pasado, y sus condiciones de posibilidad. Si evitamos una perspectiva teleológica al revisar estos proyectos inalcanzados, si dejamos de pensarlos solo en función de una concepción lineal y progresiva del tiempo, dentro de la que conocemos su desenlace, pueden presentarse entonces como útiles laboratorios

para conocer las ideas, deseos y estrategias de personas insatisfechas con sus circunstancias. Esto nos permite conocer, en un doble movimiento, el sentido común de un momento determinado y la manera en que éste fue desafiado al proyectar, de forma inesperada, futuros alternativos a los previstos.

22 Con ello, se puede revalorar la idea misma de *fracaso*. Los proyectos utópicos analizados en este libro tuvieron siempre, aunque con duración variable, un momento de triunfo, de logros alcanzados. Pero más allá de esto, su función crítica y su capacidad imaginativa desplazaron los límites o transformaron las condiciones de posibilidad que definían lo que podía y debía ser el “óptimo estado” de una sociedad.

El problema de la escala está presente también en el libro. Las diferencias en el enfoque de los distintos capítulos dan cuenta de él. Pero más allá de los objetos de estudio, una serie de preguntas aparece a lo largo de aquéllos, ya sea formuladas por sus autores o por los actores analizados: ¿cuál ha sido o cuál debe ser el lugar de realización de las utopías? ¿Cuál el alcance de la transformación que se desea a partir de ellas?

Son varias las respuestas posibles. La primera es que las utopías deberán permanecer siempre como un “sin lugar”, esto es, que funcionen como ideas regulativas que orienten la acción de los sujetos sociales para transformar el entorno, pero hasta allí. Realizarlas, supondría cerrar el horizonte de expectativa al convertirlo en experiencia vivida, llevándonos hacia una clausura, a una suerte de fin de la historia. Otra respuesta es de índole práctica; consiste en la posibilidad de discernir lo utópico actuante en la historia a partir de las experiencias que a veces se han realizado a pequeña escala, localmente, a la manera del primer socialismo, de los hippies o de las comunidades autogestivas contemporáneas. Aquí la dificultad reside, lo muestran bien las comunidades ideales decimonónicas, en que la lógica capitalista las asedia o mina desde dentro, más en el capitalismo tardío



INTRODUCCIÓN

que invade todas las esferas de lo humano. A una escala mayor, nacional, el “socialismo en un solo país”, comandado por Stalin, no pudo sustraerse tampoco al influjo capitalista (que acabó con él en la era de la globalización) y devino en una regresión autoritaria. Corrió con mayor éxito la perspectiva reformista de la socialdemocracia occidental, pero, con el debilitamiento de su base obrera, acabó desdibujándose. Las tentativas internaciona- listas, del anarquismo y el comunismo, o movimientos globales como el altermundismo, tampoco lograron cuajar. Sin embargo, esto no niega los éxitos parciales en muchas de estas experien- cias, ni tampoco su potencial subversivo.

23

Como acabamos de ver, las dos problemáticas anteriores, que remiten particularmente a la cuestión utópica, abrieron el campo de reflexión acerca del socialismo. Los estudios aquí reunidos presentan historias que complementan, cuando no desafían, la narrativa dominante sobre esta tradición. Al buscar reconstruir una historia del socialismo más rica y menos teleológica, el libro no se enfoca principalmente en la experiencia del llamado so- cialismo real, sino en expresiones consideradas como utopías. Estas, por su parte, no se reducen a los episodios más conocidos del socialismo utópico, vistos normalmente como un cándido antecedente del socialismo científico (Robert Owen, Henri de Saint-Simon y Charles Fourier). Se trata, en cambio, de diver- sos proyectos o movimientos anteriores, paralelos o posteriores al socialismo real, que compartieron premisas e intereses con aquél, pero que al estar fuera de su teleología han sido conside- radas como versiones inacabadas, desviadas o conservadoras. Al dar cuenta de estos proyectos marginados de la gran historia del socialismo —a los que se podrían agregar muchos otros—¹¹ este

¹¹ Entre los proyectos y movimiento que no aparecen en el libro, pero que podrían incluirse también entre las expresiones utópicas y marginales de la historia del socialismo, destacan algunas manifestaciones del feminismo, del comunitarismo indígena o del altermundismo.



libro permite repensar la tradición concebida bajo dicho concepto y revalorar su lugar en el presente. Ya no a partir del fracaso de una u otra de sus manifestaciones históricas, sino desde el potencial que el socialismo tuvo y que aún tiene para imaginar futuros alternativos y transformar al mundo antes de que acabemos con él.



Utopía y socialismo

Juan Pro
Universidad Autónoma de Madrid

Los conceptos de *utopía* y *socialismo* han estado históricamente vinculados, hasta el punto de resultar indisociables los destinos de uno y otro durante largo tiempo. De hecho, la obra en la que el término *Utopía* fue creado por Tomás Moro, en 1516, describía una sociedad ideal en la que había desaparecido la propiedad privada, considerada por el autor como fuente de todos los males de la modernidad; y los utopianos vivían de forma comunitaria bajo un Estado igualador que recuerda bastante a lo que desde el siglo XX se llamaría *socialismo*. No es raro por ello que en la Unión Soviética se rindiera culto a la figura de Moro. La de Moro no es la única utopía del Renacimiento que ha sido identificada como socialista *avant la lettre* por su contenido; también la *Ciudad del Sol* de Tommaso Campanella (1602) ha sido vista así *a posteriori* por algunos autores.¹

La palabra *Utopia*, inventada por Moro, procedía del griego y, por ello, constituyó durante siglos un extranjerismo en la lengua española: un término utilizado en mayúscula y sin acento, que aludía metafóricamente a la isla imaginaria de Moro. Penetró en el lenguaje político español de ambos lados del Atlántico a través del francés, en la época de las revoluciones de la primera mitad del XIX.²

En los primeros textos en español que utilizan la palabra *utopía* como sustantivo común, escritos en las décadas de 1820 y 1830, aparece ya vinculada al socialismo como dos partes de

¹ Por ejemplo, Ángel Augier, en un texto fechado en La Habana el 29 de octubre de 1946, recopilado en Augier, *Prosa varia*, p. 353. También Marías, *Historia de la Filosofía*, p. 184.

² Pro, "Utopia in Spanish: Origin of a Word, History of an Idea", pp. 15-23.



una misma ecuación. Por ejemplo, en el poema de Manuel Bretón de los Herreros *La desvergüenza* (1828), el escritor romántico utilizaba ambos conceptos desde su perspectiva conservadora, al elogiar el pragmatismo de los obreros españoles en comparación con los desvaríos ideológicos de los franceses:

XXXVIII

26

Por dicha, aquí no es fácil que el obrero
Los perniciosos hábitos contraiga
Que cunden por allá, y el buen sendero
Abandonando, en el abismo caiga:
Aquí del *socialismo* lisonjero
No la doctrina pérfida se arraiga;
Ni ella haría más próspero el estado
Del que es trabajador, hábil y honrado.

XXXIX

El artesano aquí, sin esa embrolla
Que exalta y fanatiza al de Lutecia,
Su pitanza asegura, y no en su cholla
Hierva tanta *utopía* horrible ó necia.³

Pero igualmente desde el campo contrario, un liberal progresista cercano al socialismo como Antonio Ribot podía escribir en 1839:

La doctrina que intentase organizar una sociedad perfecta no hay duda que sería una *utopía*, un prurito loco de innovar; pero nadie intenta eso; señalar con el dedo el camino que se debe seguir, no es indicar el punto a que se puede llegar. El amor y la fraternidad son los cimientos del edificio de *los socialistas*; sus libros no llevan una mancha de sangre; han esparcido sus semillas y esperan; sus dogmas están lanzados hacia el porvenir. El tiempo pasa pero no

³ Bretón de los Herreros, *Poesías*, p. 449. El subrayado es mío.



UTOPIA Y SOCIALISMO

muere, y es más poderoso que los hombres; él demostrará que *el socialismo no es una utopía*.⁴

La familiaridad entre ambos conceptos se ha prolongado hasta nuestros días, constituyendo el título de esta obra solo un ejemplo más entre muchos. No obstante, la relación entre ellos ha sido problemática desde el principio: tan pronto se presentaba la utopía como un obstáculo para el socialismo, como se negaba que el socialismo pudiera ser reducido a pura utopía. Tal conflicto no ha desaparecido nunca; pero ha cambiado en el tiempo, dando lugar a una creciente asociación histórica entre el socialismo y la utopía.

27

Cabe preguntarse a qué se debe esa asociación entre los términos *utopía* y *socialismo*, cómo ha sido posible, qué sentido tiene y qué consecuencias. Y lo primero que descubrimos es que tal asociación se ha producido por dos vías distintas, las que se identifican con los conceptos de *socialismo utópico* y de *utopía socialista*.

SOCIALISMO UTÓPICO VERSUS UTOPIA SOCIALISTA

La etiqueta de *socialismo utópico* fue creada desde el interior del movimiento socialista. Procedía de Marx y Engels, de un argumento que había aparecido ya en el *Manifiesto comunista* (1848), pero que se popularizó gracias a la obra de Engels *Del socialismo utópico al socialismo científico* (1880). Aquel folleto se publicó en francés a instancias de Paul Lafargue, tomando tres capítulos del *Anti-Dühring*, y fue inmediatamente traducido al español. Si *socialismo* era un neologismo relativamente reciente, acuñado por Pierre Leroux en 1834, la expresión *socia-*

⁴ Ribot y Fontseré, *Poesías escogidas*, p. 257. El subrayado es nuestro.

JUAN PRO

lismo utópico no había tardado mucho más en aparecer, pues la usó por primera vez Adolphe Blanqui en 1837.⁵ Engels y Marx se limitaron a popularizarla, aplicando esa etiqueta a los grandes pensadores socialistas anteriores a ellos, que se concretaban en el trío de Saint-Simon, Fourier y Owen.

28

En *Del socialismo utópico al socialismo científico*, Engels expresaba su respeto hacia la crítica al capitalismo de estos tres pensadores, admirándose “de las ideas geniales que brotan por todas partes bajo esa envoltura de fantasía y que los filisteos son incapaces de ver” su crítica al capitalismo.⁶ Pero tomaba distancia frente a ellos, denunciando que su planteamiento de emancipación global de la humanidad encubría el hecho de que no actuaban “como representantes de los intereses del proletariado”.⁷ El procedimiento de aquellos que en otro momento llama “socialistas tradicionales” era ingenuo e inviable, lo cual permitía prescindir de ellos como inútiles para un análisis objetivo de las condiciones materiales de la clase obrera y del éxito de su futura revolución.⁸

El concepto de *socialismo utópico*, por tanto, era peyorativo: estaba destinado a descartar por anticuado, inocente y contraproducente aquel socialismo romántico primigenio, contraponiéndolo al *socialismo científico* que los propios Marx y Engels preconizaban. Un socialismo este que se pretendía más realista, basado en el descubrimiento —supuestamente científico— de las leyes del materialismo histórico y del materialismo dialéctico. Socialismo de clase, centrado en la destrucción revolucionaria del capitalismo, que rehuía fantasear sobre los detalles de cómo sería la sociedad futura.

⁵ Leroux, ‘*De l’égalité, précédé de ‘De l’individualisme et du socialisme’*; Blanqui, *Histoire de l’économie politique en Europe depuis les anciens jusqu’à nos jours, suivie d’une bibliographie raisonnée des principaux ouvrages d’économie politique*.

⁶ Engels, *Del socialismo utópico al socialismo científico*, p. 45.

⁷ *Ibid.*, p. 41.

⁸ *Ibid.*, p. 45.

UTOPIA Y SOCIALISMO

Junto a ella, existía otra etiqueta igualmente descalificadora, la de *utopía socialista*; pero en este caso lanzada desde fuera del ya mencionado movimiento. Desde el momento mismo en que apareció como corriente de pensamiento crítica del capitalismo moderno y como movimiento de lucha contra ese sistema, los conceptos de *utopía* y *utópico* fueron utilizados para descalificar al conjunto del socialismo, y no solo a la parte no marxista del mismo, como había pretendido Engels.

Al hacerlo, se aplicaba el significado más común que la palabra *utopía* tenía en el siglo XIX, que era el de una fantasía irrealizable, a cuyos autores se reprochaba una cierta irresponsabilidad. Fueron muchos los textos en los que se descalificaban los proyectos de cambio social, asimilándolos a aquel primer esbozo de imaginación de un modelo alternativo que había publicado Moro en su *Utopía* de 1516. Los encontramos desde la década de 1840, cuando el uso del término empezó a hacerse muy frecuente en la prensa, denotando su comprensibilidad por un público que ya lo había incorporado al vocabulario corriente. Por ejemplo, *El Católico* de Madrid decía en 1849 que “el socialismo es una utopía; pero las miserias sociales son una realidad”;⁹ y en el mismo año, *El Heraldo* decía que “el sistema constitucional aparece á los ojos de nuestros vecinos [los franceses] preferible á las utopias de los socialistas”.¹⁰ También, por la misma época, aparecía esa vinculación del socialismo con la utopía en discursos y conferencias como las lecciones de Nicomedes Pastor Díaz en el Ateneo de Madrid, una de las cuales estuvo dedicada, en 1848, a “Los problemas del socialismo”. En ella dijo cosas como estas:

¡Oh, Señores! Alguna vez hemos visto en los escritos de los socialistas modernos poéticas y deliciosas pinturas de la felicidad del ocio y del bienestar, que se prometían en el paraíso de sus utópicas

⁹ *El Católico*, Madrid, 27 de junio de 1849, p. 6.

¹⁰ *El Heraldo*, Madrid, 12 de agosto de 1849, p. 1.



JUAN PRO

creaciones: hemos visto animadísimos cuadros, en que se elevaban a la región de la más alta poesía las escenas más prosaicas de la vida, y en que se revestían de las ilusiones de un cuento de Hadas, o de una comedia de magia los trabajos, al parecer más penosos y repugnantes, a que vemos diariamente entregadas las nueve décimas partes de la población humana.¹¹

En América Latina se encuentra el mismo tipo de expresión sobre la “utopía socialista”, que remite al mismo mecanismo discursivo de asimilar ambas ideas. Por ejemplo, en la Argentina de 1870 la vemos aparecer en un escrito de Lucio Mansilla:

30

Estos bárbaros, dije para mis adentros, han establecido la ley del Evangelio, hoy por ti, mañana por mí, sin incurrir en las *utopías del socialismo*; la solidaridad, el valor de cambio para las transacciones; el crédito para las necesidades imperiosas de la vida y el jurado civil; entre ellos se necesitan especies para las permutas, crédito para comer.¹²

Y poco después aparece en una novela del escritor modernista colombiano José Asunción Silva, formando parte de la descalificación global del socialismo por su carácter materialista e igualador:

Llaman la realidad todo lo mediocre, todo lo trivial, todo lo insignificante, todo lo despreciable; un hombre práctico es el que poniendo una inteligencia escasa al servicio de pasiones mediocres, se constituye una renta vitalicia de impresiones que no valen la pena de sentir las. De esa concepción del individuo arranca la organización actual de la sociedad, que el más ilustre de sus detractores llama “una sociedad anónima para la producción de la vida de emociones limitadas”, y esa concepción de la vida sirve de base a

¹¹ Díaz, “Los problemas del socialismo”, p. 175.

¹² Mansilla, *Una excursión a los indios Ranqueles*, p. 276. El subrayado es nuestro.

UTOPIA Y SOCIALISMO

la estética de Max Nordau que clasifica las verdaderas obras de arte como productos patológicos y a la *asquerosa utopía socialista* que en los falansterios con que sueña para el futuro, repartirá por igual pitanza y vestidos a los genios y a los idiotas.¹³

La asimilación se convirtió, pues, en un lugar común del discurso conservador de las dos orillas del Atlántico. Formó parte del vocabulario común de un autor tan influyente entre los reaccionarios hispanohablantes como Marcelino Menéndez Pelayo, quien insistía en 1880 y 1881 en que ambos, socialismo y utopía, llegaban a la piadosa España por contaminación de Francia:

31

Las mismas teorías filosófico-sociales y humanitarias, proclamadas en Francia, llegaban aquí mucho más por las novelas de Jorge Sand, o por los indigestos abortos, hoy olvidados, de Eugenio Sué. Una de las pruebas más señaladas de la confusión de ideas y de la poca noticia que en España había de las modernas utopías socialistas, nos la da el hecho de haber publicado en sus folletines, periódicos conservadores como *El Heraldo*, novelas socialistas, al modo de *Martín el Expósito* o de los *Misterios de París*.¹⁴

Y pronunciamientos similares podríamos encontrar en las obras de literatos ilustres, cuyas novelas alcanzaron gran difusión, como Leopoldo Alas *Clarín* (en 1893), Juan Valera (en 1895), Benito Pérez Galdós (en 1902, en sus *Episodios nacionales*) o Ramón del Valle-Inclán (ya en 1927).¹⁵ A partir de un momento, avanzado el siglo xx, esa vinculación de lo socialista con lo utópico llegó a plasmarse incluso en las letras grandes de los titula-

¹³ Silva, *De sobremesa*, pp. 138-139. El subrayado es mío.

¹⁴ Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, VI, p. 365.

¹⁵ Clarín, *El señor y lo demás son cuentos*, p. 224; Valera, *Juanita la Larga*, p. 139; Pérez Galdós, *Las tormentas del 48*, p. 182; Valle-Inclán, *La corte de los milagros*, p. 52.

res de los periódicos: por ejemplo, en el que dedicó el periódico católico integrista *El Siglo Futuro* en 1920 a “La gran utopía. Los errores fundamentales del socialismo”.¹⁶

32

El significado del sintagma *utopía socialista* —mucho más abundante en la prensa y en el ensayismo del XIX que el de *socialismo utópico*— era netamente conservador. Con él se daba por supuesto que todo socialismo era, al mismo tiempo, irrealizable (absurdo, irracional e imposible), ingenuo (fantasioso, quimérico, ilusorio y ridículo) y peligroso (amenazador y temible). Por esa vía, en los siglos XIX y XX el socialismo se convirtió en el núcleo duro del concepto de *utopía*, dando a este una amplitud mucho mayor.

AGRANDAR LA UTOPIÍA

La ampliación de los significados que englobaba el concepto de utopía, producida por efecto de su asimilación con el socialismo, se manifestó en distintas direcciones. Para empezar, estaba claro que, si incluía al socialismo, el concepto de *utopía* no podía limitarse ya a un género literario de ficción consistente en describir sociedades imaginarias perfectas en lugares remotos o inexistentes —como hiciera Moro con su famosa isla—. Ahora, el significado de la utopía implicaba un viaje en el tiempo y no en el espacio, pues la sociedad perfecta de la que se hablaba no se imaginaba situada en un no-lugar como la isla de Utopía, sino en un tiempo futuro. Este cambio, del desplazamiento de lugar al desplazamiento de tiempo hacia el futuro, con el cual nació la utopía contemporánea, tenía precedentes desde el siglo XVIII, en obras como *L'an deux mille quatre cent quarante* de Mercier (1771);¹⁷ pero no

¹⁶ *El Siglo Futuro*, Madrid, 27 de diciembre de 1920, p. 1.

¹⁷ Mercier, *El año 2440. Un sueño como no ha habido otro*.

UTOPIA Y SOCIALISMO

fue observado ni teorizado hasta 1929, cuando Karl Mannheim recogió la idea de la obra de Alfred Doren y la desarrolló.¹⁸

Junto con este desplazamiento desde el utopismo clásico al utopismo de esperanza, también cambiaron el tipo de fenómenos en los que la utopía podía manifestarse. Desde la irrupción del socialismo, la esencia de la utopía pasó a centrarse en la crítica política y social. La crítica del modelo sociopolítico existente, por la vía de proponer un modelo alternativo más deseable, pasó a constituir el criterio para distinguir una utopía de lo que no lo era. Eso significaba que ya no se considerarían utopías solamente ciertas descripciones literarias de sociedades inexistentes; es decir, que la utopía ya no sería solo texto, sino que podría ser también acción, práctica, experiencia —tenga o no tenga detrás un texto utópico que la inspire—. Desde mediados del siglo XIX, por tanto, entrarían bajo la categoría de utopías otras dos clases de fenómenos, que podríamos llamar utopías *micro* y utopías *macro*.

33

Las *microutopías* serían las comunidades experimentales de pequeña escala que, con carácter modélico, construyeron desde el siglo XIX multitud de movimientos: no solo los socialistas propiamente dichos (del tipo de los falansterios fourieristas, comunidades icarianas o colonias owenistas), sino también anarquistas, sionistas, tolstoianos, ecologistas, hippies, gandhianos, etcétera. Estas eran las realizaciones prácticas de aquello que el marxismo había estigmatizado como *socialismo utópico*. Las *macroutopías* serían, en sí mismas, los movimientos sociales revolucionarios que luchaban por un modelo político, económico y social radicalmente distinto del actual. Esto incluía fundamentalmente al socialismo, pero no exclusivamente.

La ampliación del concepto de utopía que acabamos de describir, procedente de su asimilación con el socialismo, tuvo con-

¹⁸ Mannheim, *Ideología y utopía*, pp. 208-209; citando a Doren, “Wunschräume und Wunschzeiten”, pp. 158 y ss.

secuencias no buscadas, que determinaron una cierta rehabilitación de lo utópico. Los sostenedores del discurso conservador que descalificaba al socialismo, afirmando que éste era una utopía, no tuvieron suficientemente en cuenta que, como se decía en el primer diccionario español en el que se definió la voz *utopía*, entre 1853 y 1855, esta hacía referencia a “cualquier idea que es aceptable en teoría, aunque imposible de realizar”.¹⁹ Y la Real Academia Española, cuando se decidió —tardíamente— a aceptar la legitimidad del uso del sustantivo común *utopía* en la lengua castellana, en 1869, mantuvo una definición similar: “plan, proyecto, sistema ó doctrina que halaga en teoría, pero cuya práctica es imposible”.²⁰ Es decir, que si bien el concepto de *utopía* implicaba imposibilidad de realización práctica, conlleva también otro rasgo necesario: el de que esa sociedad imaginaria que parece imposible ha de ser también deseable, una sociedad mejor que la actual; si no, no es una utopía. De manera que, al lanzar contra los socialistas la acusación de que su ideal era una utopía, en el sentido de que era irrealizable, se estaba reconociendo también que su modelo de futuro era bueno, óptimo en realidad. En el fondo, esa tensión de la utopía entre algo bueno (*eutopía*, “el buen lugar”) y algo que no puede existir (*outopía*, “no-lugar”) ya estaba implícita en el juego de palabras con el que Tomás Moro ideó el título de su obra; y había sido subrayado en el siglo xvii por Francisco de Quevedo.²¹

El socialismo quedaba así legitimado por sus adversarios como un buen ideal, aunque imposible. Pero, ¿realmente era imposible? La imposibilidad nunca es absoluta: se trata de un concepto

¹⁹ *Diccionario enciclopédico de la lengua española: con todas las voces, frases, refranes y locuciones usadas en España y las Américas españolas, en el lenguaje común antiguo y moderno*, 1853-1855.

²⁰ Real Academia Española, *Diccionario usual de la lengua castellana*, 11^a edición.

²¹ López Estrada, “Quevedo y la Utopía de Tomás Moro”, 1967.



UTOPIA Y SOCIALISMO

social y culturalmente construido y, por lo tanto, es histórico. Lo que le parece imposible a una generación puede ser moneda corriente para la siguiente, como aprendieron nuestros abuelos del siglo XIX, experimentando a su alrededor la multitud de cambios rápidos y profundos que trajo la modernidad en todos los órdenes —sobre todo en el plano de la ciencia y de la técnica—. La rapidez del progreso científico-técnico dejaba rápidamente anticuado cualquier prejuicio sobre lo que era posible e imposible; y esa apertura de miras se transfería también a la organización política y social, haciendo que ya no hubiera verdades absolutas, sino una frontera móvil en la cual resultaba concebible que algunas utopías —como el socialismo— parecieran inviables para el presente, pero necesarias para marcar el rumbo del porvenir.

35

Un planteamiento de este tipo lo encontramos con frecuencia en la prensa en torno al cambio de siglo, sin distinción de tendencias ideológicas. Por ejemplo, en un extenso artículo de la *Revista Contemporánea* de 1898, que extendía la caducidad de la frontera utópica de lo científico a lo social:

El socialismo camina lógico, lleno de fe, sin desmayos ni vacilaciones [...]; obedece á una ley que preside todos los actos humanos, todos los más grandes y trascendentales movimientos de la humanidad. La idea se inicia, fermenta, germina, se difunde; de mera especulación se convierte en manifestación práctica; *utopia hoy, posibilidad mañana*, llega por fin á vencer si las circunstancias la ayudan, si la razón la abona, si la sostiene la ciencia, si la conveniencia la apoya y si el bien general ha de ser su resultado.²²

Incluso encontramos, en 1900, un editorial del periódico del liberal Segismundo Moret en el que, con motivo del Primero de Mayo, se elogia al Partido Socialista Obrero Español a los 21

²² Gil Maestre, “El problema obrero”, p. 88. El subrayado es nuestro.



años de su fundación, sobre la base de un reconocimiento del papel de la utopía:

36

La utopía de hoy, es la realidad del mañana. A nadie mejor que al Partido Socialista Obrero, puede aplicarse por modo más gráfico el concepto en esa frase contenido. Cuando aquél formuló su programa de redención, las demás clases de las sociedades le creyeron imposible; todas se asustaron suponiendo que se les iba encima el diluvio y que la anarquía más espantosa trataba de imponerse á los organismos existentes, sustituyéndolos por el caos. Han transcurrido pocos años y ya las huestes del proletariado constituyen una fuerza importante que va reivindicando sus derechos é influyendo de una manera eficaz en la gobernación de los pueblos, siendo objeto preferente de los cuidados del estadista y de las atenciones del legislador.²³

La misma idea aparece en otro editorial de *La Correspondencia de España* del día siguiente: “Aquella verdad absoluta del individualismo se va trocando en mentira, y aquella utopía del socialismo puede constituir un hecho que se imponga por su razón al convencimiento”.²⁴ E incluso *La Correspondencia Militar* se pronunciaría sobre el socialismo en términos similares, en un editorial poco posterior:

Fué un día el socialismo aspiración de los desheredados, que algunos consideraron utopía irrealizable; es hoy un hecho real y tangible, y sus adeptos forman un partido respetable, con organización y dirección propias, que marcha resueltamente á la consecución de sus ideales.²⁵

Por otro lado, estos textos parecen aludir también a lo que había significado el giro reformista de la socialdemocracia eu-

²³ *El Día*, Madrid, 1 de mayo de 1900, p. 1.

²⁴ *La Correspondencia de España*, Madrid, 2 de mayo de 1900, p. 1.

²⁵ *La Correspondencia Militar*, Madrid, 10 de junio de 1903, p. 1.

UTOPIA Y SOCIALISMO

ropea desde la muerte de Engels en 1895. El ideal socialista podía ser considerado imposible en su formulación máxima, típicamente utópica. Sin embargo, si se había aceptado —al llamar utópico al socialismo— que era imposible, pero bueno en teoría, quizá una versión gradualista, que fuera aproximando ese tipo de sociedad mediante reformas sucesivas y que descargara al resultado final de sus aspectos más radicales, resultaría aceptable para una gran mayoría social. Ese camino de moderación o revisionista, efectivamente, fue por el que se adentró gran parte del socialismo mundial desde su teorización por Bernstein en su libro de 1899, fundador del siglo xx.²⁶

37

Por su parte, los socialistas mismos reaccionaron ante la acusación reiterada de que su planteamiento constituía una utopía, dándole la vuelta al argumento conservador y asumiendo con orgullo la etiqueta de *utópicos*. Empezaron a decir que sí, que el socialismo tenía un componente utópico y que eso era algo digno y valioso. A medida que avanzó el siglo xx, los socialistas vieron cada vez más claramente cómo su ideal de romper con lo existente se reflejaba en ese concepto de utopía:

Es, pues, necesario, jóvenes socialistas, dejar de ser bestias que con los ojos tapados dan vueltas á la noria. Videntes de un régimen justo, no puede asustarnos la utopía. Marchemos á la conquista de nuestras ideas, no por la carretera como bueyes uncidos, sino como corzos ligeros, y en llegando á algún sitio donde la planta humana no haya pisado, rompamos sin temor la virginidad del suelo para seguir adelante, adelante, hasta conseguir el punto de arribada.²⁷

La utopía, pues, empezó a tener una acepción positiva, que no insistía tanto en la imposibilidad de realizar la idea como en el valor de la idea en sí, capaz de abrir el camino hacia un futuro

²⁶ Bernstein, *Socialismo evolucionista*.

²⁷ Lucio M. Gil, "La rutina", *Vida socialista*, Madrid, 1 de enero de 1911, p. 11.

mejor, trazar el rumbo hacia el que debían dirigirse los cambios y aunar voluntades para luchar por ese futuro ideal.

REHABILITAR LA UTOPIA

38

La asociación entre socialismo y utopía, que había comenzado teniendo en el siglo xix un sentido descalificador, tanto dentro como fuera de las filas socialistas, acabó teniendo un sentido bien diferente en el siglo xx. A partir de la catástrofe de la Gran Guerra, que traumatizó a toda una generación con la aparente negación de todas las utopías anteriores, y de la Revolución rusa, que interrogaba con fuerza a los socialistas acerca del carácter utópico de sus ideales, se invirtió el valor implícito del concepto de *utopía* aplicado al socialismo. Algunos pensadores clave reivindicaron la necesidad de las utopías y situaron en el centro de esa reivindicación al socialismo mismo como la gran utopía cuya realización seguía pendiente.

En ese sentido, hay que recordar la obra *Ideología y utopía*, de Karl Mannheim (1929). En ella separaba al socialismo del concepto de *ideología*, reservado para aquellas doctrinas y planteamientos que, de una manera o de otra, contribuyen al mantenimiento del *statu quo* con todos sus componentes de desigualdad, explotación y alienación. Por el contrario, el socialismo entraría más bien en la categoría de las utopías; pero no por su contenido de fantasía, sino todo lo contrario, porque las utopías “consiguen, por medio de una actividad de oposición, transformar la realidad histórica existente en otra más en consonancia con sus propias concepciones”.²⁸ Es decir, que lo que da valor de utopía al socialismo es su capacidad para trascender la situación social de su tiempo con un grado de realismo que se materializa en su

²⁸ Mannheim, *Ideología y utopía*, p. 199.

UTOPIA Y SOCIALISMO

realización efectiva posterior. La utopía solo parece irrealizable desde el punto de vista de un orden social determinado ya existente, pero no es irrealizable en sí misma: “Solo en la utopía y en la revolución existe vida verdadera; el orden institucional es, siempre, tan solo el residuo dañino que queda de las revoluciones decrepitas”.²⁹

En segundo lugar, hay que aludir a Ernst Bloch, por sus dos obras sucesivas en torno a este tema, *Espíritu de la utopía* (1918) y *El principio esperanza* (1938-1947). En ellas rescataba el socialismo y lo reivindicaba, precisamente, recurriendo a conceptos como utopía y esperanza. La “revolución blochiana” consistía en insertar fuertemente a la utopía en el futuro, en un futuro concebido dialécticamente, que permite vivir con la esperanza de su realización. Partiendo de conceptos como el *todavía-no* y de la doctrina del *ser inacabado*, Bloch concibe la utopía como un paso intermedio, un instrumento para llegar al acabamiento futuro, la plena realización del hombre, el fin de la alienación. Por lo tanto, la utopía no es ya la mera expresión imaginativa de un mundo nuevo, sino la esperanza fundada de ese mundo nuevo que va a llegar dialécticamente. Y es el socialismo —qué duda cabe— ese mundo futuro y utópico que mantiene vivas las esperanzas, incluso en un escenario histórico tan duro como la Europa de entreguerras, del fascismo y del estalinismo, que Bloch conoció (y Mannheim también).

Por su parte, Martin Buber, en *Caminos de utopía* (1947), inició la rehabilitación del llamado *socialismo utópico*, el de la tríada Saint-Simon/Fourier/Owen; pero también el de algunos anarquistas como Proudhon, Kropotkin y Landauer, y el de todo el movimiento cooperativista.³⁰ Para Buber no puede oponerse socialismo utópico a socialismo científico, puesto que el conti-

²⁹ *Ibid.*, p. 201.

³⁰ Buber, *Caminos de utopía*, pp. 28-111.



40

nuo avance de la ciencia va mostrando que las propuestas que antes se tachaban de utópicas, son avaladas por la ciencia unos años después. El utopismo forma parte de la historia espiritual de la humanidad, en la cual cumple la función creativa de dar forma a los deseos colectivos, y así generar imágenes del “deber ser”.³¹ La utopía merece todo respeto y toda atención, puesto que en ella anida la espontaneidad popular, el socialismo más auténtico, ensayando fórmulas comunitarias y experiencias de lo que el futuro debería ser; frecuentemente en contraste contra las grandes construcciones ideológicas socialistas, contra las interminables luchas de poder dentro de los partidos llamados socialistas y —sobre todo— contra la actuación burocrática y autoritaria de los estados autodenominados socialistas. Buber estaba pensando en las pequeñas comunidades experimentales del socialismo utópico, antecedentes de las nuevas comunas socialistas creadas por los colonos judíos en Palestina: los *kibbutzim* tenían, sin duda, un aire utópico con el que Buber simpatizaba como “visión de lo justo”.³²

ESTUDIAR LA UTOPIÍA

Junto a la mencionada reivindicación del socialismo como utopía —quizá como la mayor de las utopías o la que más merecería ese nombre—, el otro cambio significativo del siglo xx, ya en su último cuarto, fue la aparición de un campo científico llamado expresamente de *estudios utópicos*; o más habitualmente identificado con su nombre inglés, *Utopian Studies*, ya que se originó en los países anglosajones y es, hasta hoy, un campo que se desarrolla fundamentalmente en lengua inglesa, hege-

³¹ *Ibid.*, p. 17.

³² *Ibid.*, pp. 179-189.

UTOPIA Y SOCIALISMO

monizado por investigadores anglosajones y en el que predominan paradigmas anglosajones.

Este campo surgió del tronco de la filología, como un área especializada de los estudios literarios, próxima a los estudios culturales. Por lo tanto, en muchos de sus clásicos había un predominio de la definición de la utopía por la forma: la utopía sería, para estos autores de los años setenta, ochenta y noventa, un género literario formado por los textos que describen sociedades imaginarias más perfectas que aquella en la que vive el autor, se sitúen estas en lugares inexistentes —como en la utopía clásica— o en un tiempo futuro —como en las utopías modernas—.³³

41

Una adquisición relevante de estos autores ha sido la de incluir la distopía como un caso especial dentro del género utópico: el de las descripciones tenebrosas de una sociedad futura peor que la actual, pero posible si no se revierten las tendencias que anuncian ese resultado.³⁴ Este subgénero de la distopía tiene mucha relación con la historia del socialismo, pues las obras mayores de este tipo se hicieron precisamente para advertir de los peligros que suponían el “socialismo real” de la Unión Soviética y su deriva totalitaria en la época de Stalin. Los dos ejemplos clásicos serían *Un mundo feliz*, de Aldous Huxley (1932) y *1984*, de George Orwell (1949).³⁵

Sin embargo, no todos los estudiosos de este campo de los estudios utópicos, cada vez más plural, han adoptado una definición de la utopía por la forma, que la limitaría a un género literario. De hecho, ha resultado insoslayable el planteamiento de otros investigadores que, atentos a lo que han significado

³³ Sargent, *British and American Utopian Literature, 1516-1975*; Kumar, *Utopia and Anti-utopia in Modern Times*; Claeys y Sargent (eds.), *The Utopia Reader*.

³⁴ Claeys, *Dystopia*.

³⁵ Huxley, *Brave New World*; Orwell, *Nineteen Eighty-Four*.

42

el movimiento obrero y el pensamiento socialista en el mundo contemporáneo, no limitan la utopía a un conjunto de textos, sino que incluyen también movimientos sociales, experiencias comunitarias y cualquier tipo de doctrina o de práctica respaldada por lo que podría llamarse un *impulso utópico*: una actitud crítica, idealista, radical, esperanzada, inspirada en la concepción de que un mundo mejor es posible. Desde ese punto de vista, el criterio fundamental no sería ya la forma, sino el fondo; es decir, el contenido de los planteamientos utópicos y la función que desempeñan en la dinámica social. En este sentido, fueron pioneros planteamientos como el de Barbara Goodwin, para quien las utopías no son fantasías inútiles, sino fenómenos cruciales en el pensamiento y en la práctica política, donde cumplen la doble función de crítica social y de exploración de mundos posibles; esa crítica social se realiza mediante el extrañamiento, es decir, la comparación crítica con una sociedad ideal, sea expresada en el género clásico de la ficción, o sea creando comunidades modélicas, discursos o prácticas utópicas.³⁶ En la misma dirección podría señalarse la aportación de Fredric Jameson, quien, aunque centrado en el análisis de la ciencia ficción como género literario —y, por tanto, en la utopía como texto—, sin embargo reivindica una definición por la función más que por la forma, entendiendo que lo que caracteriza a la utopía es la crítica del presente.³⁷

La ampliación del campo de la utopía, impuesta por la necesidad de integrar en él todas las manifestaciones del socialismo —y no solo un género literario específico— ha acabado dando forma a este campo de los estudios utópicos, en cuyos congresos, revistas y asociaciones se entrecruzan objetos de estudios literarios con otros que vendrían de la historia de los

³⁶ Goodwin y Taylor, *The Politics of Utopia*.

³⁷ Jameson, *Arqueologías del futuro*.

UTOPIA Y SOCIALISMO

movimientos sociales, de la historia del pensamiento, la ciencia política, sociología, antropología, etcétera.³⁸

Como consecuencia, los autores que han intentado desde finales del siglo xx sintetizar un nuevo concepto de utopía acorde con ese carácter multifacético que se le reconoce al objeto, han tenido que optar por definiciones amplias, que abarquen esa variedad de manifestaciones que hoy reconocemos al fenómeno utópico. Ruth Levitas, tras analizar detenidamente todas las manifestaciones de utopía que circulan, acababa diciendo —en 1990— que las utopías pueden presentar diversos contenidos, formas y funciones; pero que, si hubiera que buscarles un sentido común a todas ellas, sería la expresión del deseo: el deseo de lograr una vida mejor.³⁹

43

En lengua española, un intento similar ha sido el de la filósofa argentina Graciela Fernández en 2005. Al igual que Levitas, asume la conveniencia de optar por un concepto amplio y flexible de la utopía, aun siendo consciente de las ambigüedades que encierra. Y añade la convicción de que vivimos claramente en el periodo de la muerte de la utopía. Derrotadas las grandes fiestas utópicas del siglo xx —desde mayo del 68 hasta las revoluciones, guerrillas y toda clase de socialismos— triunfan la represión, la involución y la sensación de estar viviendo en una sociedad hedonista y cínica, que no tolera deseos a largo plazo. Las nuevas generaciones ya no buscan la transformación social, sino el logro de satisfacciones privadas, íntimas. En ese marco, el término utopía ha adquirido un tono romántico, fracasado, gestual, de nostalgia por los ideales perdidos. Incluso como género literario, la utopía ya no vende; es demasiado

³⁸ Dos ejemplos de esto podrían ser los índices de la revista *Utopian Studies* (publicada por la *Society for Utopian Studies* americana) y los congresos de la *Utopian Studies Society* europea (en línea <<http://utopian-studies-europe.org/conference-abstracts/>>. Consulta: 31/03/2017).

³⁹ Levitas, *The Concept of Utopia*, pp. 8-9.

dulce y beatífica para los paladares actuales, sobre todo si se compara con otros géneros más propios del presente, como la distopía misma, la ciencia ficción o la novela negra. A todo esto le llama Fernández la “condición antiutópica” de nuestro tiempo.⁴⁰ Y la clave para producir este resultado ha sido el ciclo de auge y fracaso del socialismo.⁴¹

44 El planteamiento pesimista de Fernández remite a una obra en la que Zygmunt Bauman había afirmado ya, 30 años antes —y, por lo tanto, mucho antes de la desaparición de la Unión Soviética—, la centralidad del socialismo como la gran utopía contemporánea, en un doble sentido: por un lado, porque las definiciones y los debates sobre la utopía y lo utópico han estado condicionados por las percepciones del socialismo en los siglos XIX y XX; y por otro lado, por el ciclo de auge y caída del “socialismo real”.⁴² Cuando este apareció en 1917, el triunfo de la Revolución rusa fue saludado por muchos como la realización final de la utopía socialista. Luego, desde que se afirmó la deriva totalitaria que identificamos con el estalinismo, el régimen comunista ruso fue objeto más bien de advertencias distópicas. Y, a medida que aparecían los síntomas de anquilosamiento y de fracaso que anunciaban el derrumbe del bloque soviético —el cual llegaría finalmente entre 1989 y 1991—, se fue imponiendo un pesimismo creciente sobre las utopías y sobre su capacidad para transformar el mundo en un sentido positivo. El hundimiento de la URSS, por otro lado, devolvió el comunismo al terreno de las utopías, de los ideales sociales brevemente ensayados y fallidos, en línea con la Icaria de Cabet o los falansterios de Fourier. Tras la crisis del socialismo, la gran “utopía activa” según Bauman, sería necesaria una nueva utopía; pero, a la altura de 1976, no veía cuál podía ser esa nue-

⁴⁰ Fernández, *Utopía*, pp. 179-186.

⁴¹ *Ibid.*, p. 53.

⁴² Bauman, *Socialism*, p. 36.



UTOPIA Y SOCIALISMO

va utopía ni quién su agente portador, por lo que se mostraba pesimista al respecto.⁴³

RECUPERAR LA ESPERANZA

Sin embargo, la utopía en sí misma sigue siendo necesaria. Y lo es porque desempeña cuatro importantes funciones en el proceso histórico según Bauman, funciones que el socialismo había venido cumpliendo hasta que entró en crisis: relativizar el presente; explorar extrapolaciones de las tendencias de la sociedad actual; mostrar futuros alternativos entre los que se pueda elegir; e influir sobre la acción para conseguir el cambio.⁴⁴ 45

Incluso en un balance tan pesimista como el que hacía en 2005 la autora argentina antes mencionada, Graciela Fernández, ella también respondía positivamente ante la pregunta sobre si sigue quedando algún lugar para la utopía después de la crisis del socialismo. Las utopías siguen siendo necesarias porque los problemas acuciantes a los que pretendían responder desde los inicios de la modernidad —desigualdad, pobreza, explotación...— siguen sin encontrar solución; e incluso el sistema capitalista ha añadido problemas nuevos como la destrucción del medio ambiente, la amenaza de guerra nuclear o el cambio climático, a los que es urgente buscar soluciones imaginativas. En este contexto, en el que se apela a un uso moderado del pensamiento utópico, que equilibre el principio de esperanza con el principio de responsabilidad, es necesario asumir también que el contenido esencial de la utopía es la crítica: no solo la crítica de la ideología —para desenmascarar a los sostenedores de un *statu quo* injusto—, sino también la crítica de la utopía misma, incluyendo la utopía socialista.⁴⁵

⁴³ *Ibid.*, pp. 90-91.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 13-16.

⁴⁵ Fernández, *Utopía*, pp. 185-191.

En este espacio de la crítica es donde se debe situar el papel de los estudios utópicos como nueva disciplina académica: una crítica activa y combativa, alejada de la mera erudición, del gusto por el coleccionismo de anticuario, que tiende a domesticar a las utopías convirtiéndolas en piezas de museo; pero que renuncie también a ser los aguafiestas de la alegría utópica. La alegría, como el humor y la sátira, han sido siempre consustanciales al utopismo, ya desde el título de la obra de Tomás Moro, que decía ser “librito de oro no menos saludable que festivo”. Entre una y otra tentación, los investigadores y estudiosos de este nuevo campo académico tienen la oportunidad de utilizar el conocimiento para sustentar la esperanza de que un mundo mejor es posible.

Aplicada al socialismo, la crítica debería extenderse a la historia completa de esta corriente de pensamiento y de movimientos políticos y sociales: no se debe aplicar solamente —como pretendió el marxismo— a la historia del socialismo romántico o utópico; ni, como pretenden otros, exclusivamente a la historia del marxismo-leninismo ejemplificada por el régimen soviético. También debe someterse a crítica la historia de la socialdemocracia, de sus renunciaciones sin fin, hasta llegar al estado actual de inanidad que muestra la mayor parte de los partidos socialistas europeos, aliados objetivos y necesarios de las políticas de ajuste de talante liberal-conservadoras para mantener vivo el capitalismo tardío.

En este escenario de crisis del ideal socialista resulta refrescante echar una mirada hacia atrás y recuperar el laboratorio fecundo de ideas que fue el primer socialismo utópico. Allí, en autores como Fourier, encontrarían los socialistas actuales multitud de propuestas inspiradoras, con un sentido emancipador, no lastrado por los prejuicios de la economía política clásica ni por la familiaridad dialéctica con las categorías burguesas de trabajo, Estado, patria y crecimiento.



UTOPIA Y SOCIALISMO

Miguel Abensour lo ha expresado con claridad al pedir una concepción de la utopía que vaya más allá del mero enfoque hacia el futuro, el cual asegura dialécticamente una reproducción cíclica de lo mismo o de alternativas inspiradas por la misma lógica, lo que supondría un “marchitamiento”. Se trata de reclamar una nueva utopía definida por la alteridad, por el distanciamiento absoluto de lo existente. En lugar de asumir que el sistema ha vencido y que nada puede cambiarlo, y limitarse a utopías *micro* de valor testimonial —como hace la mayoría de los activistas actuales que aún se sienten poseídos por un impulso utópico— Abensour propone seguir buscando en la realidad líneas de fuga (en el sentido que mencionaba Theodor Adorno) para abrir brechas (en el sentido de Walter Benjamin). Incluso tiene algo que decir para el trabajo académico de los estudios utópicos, pues propone reconocer la dimensión emocional, afectiva, espiritual si se quiere, que tiene la utopía; y, en consecuencia, dotarse de herramientas para abordar ese otro modo de saber. Así se podrá acceder a un escenario inédito en el que pueda surgir la alteridad. Esto supone desear lo totalmente otro social, que sería lo que podría dar sentido a un nuevo y verdadero socialismo. Para llegar a ese despertar utópico o conversión utópica, las herramientas que habría que poner a prueba serían la negación, la evasión, la extravagancia, la exploración de los márgenes, la sátira, el juego...⁴⁶ Resulta evidente que no es por ahí por donde transitan en la práctica los que hoy en día se denominan socialistas.

47

BIBLIOGRAFÍA

ABENSOEUR, Miguel, “Utopía: ¿Futuro y/o Alteridad?”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, núm. 46, 2009, pp. 15-32.

⁴⁶ Abensour, “Utopía: ¿Futuro y/o Alteridad?”, pp. 20-31.

- ALAS, Leopoldo, Clarín, *El señor y lo demás son cuentos* (Madrid, Espasa-Calpe, 1997).
- AUGIER, Ángel, *Prosa varia* (La Habana, Letras Cubanas, 1982).
- BAUMAN, Zygmunt, *Socialism: The Active Utopia* (Londres, Allen & Unwin, 1976). Ed. española: *Socialismo. La utopía activa* (Buenos Aires, Nueva Visión, 2012).
- BERNSTEIN, Eduard, *Socialismo evolucionista. Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia* (Barcelona, Fontamara, 1975).
- BLANQUI, Adolphe-Jérôme, *Histoire de l'économie politique en Europe depuis les anciens jusqu'à nos jours, suivie d'une bibliographie raisonnée des principaux ouvrages d'économie politique* (París, Guillaumin, 1837).
- 48 BLOCH, Ernst, *El principio esperanza* (Madrid, Trotta, 2004), 3 vols.
—, *Geist der Utopie* (Múnich-Leipzig, Duncker und Humblot, 1918).
- BRETÓN DE LOS HERREROS, Manuel, *Poesías* (Madrid, Miguel Ginesta, 1884).
- CHAO, Eduardo, dir., *Diccionario enciclopédico de la lengua española: con todas las voces, frases, refranes y locuciones usadas en España y las Américas españolas, en el lenguaje común antiguo y moderno; las de ciencias, artes y oficios; las notables de historia, de biografía, de mitología y geografía universal, y todas las particulares de las provincias españolas y americanas* (Madrid, Gaspar y Roig, 1853-1855), 2 vols.
- CLAEYS, Gregory, *Dystopia. A Natural History* (Oxford, Oxford University Press, 2017).
- y Lyman T. SARGENT, eds., *The Utopia Reader* (Nueva York, New York University Press, 1999).
- DÍAZ, Nicomedes Pastor, “Los problemas del socialismo”, en Díaz, 1969-1970, II, pp. 87-262.
- , *Obras completas* (Madrid, Atlas, 1969-1970), 3 vols.
- DOREN, Alfred, “Wunschräume und Wunschzeiten”, en *Vorträge der Bibliothek Warburg 1924/25* (Leipzig-Berlín, Teubner, 1927).
- ENGELS, Friedrich, *Del socialismo utópico al socialismo científico* (Madrid, Ricardo Aguilera, 1968).
- FERNÁNDEZ, Graciela, *Utopía. Contribución al estudio del concepto* (Mar del Plata, Suárez, 2005).
- GIL MAESTRE, Manuel, “El problema obrero”, *Revista Contemporánea*, Madrid, 15 de octubre de 1898, pp. 78-96.



UTOPIA Y SOCIALISMO

- GOODWIN, Barbara y Keith TAYLOR, *The Politics of Utopia: A Study in Theory and Practice* (Nueva York, St. Martin's Press, 1982).
- HUXLEY, Aldous, *Brave New World: A Novel* (Nueva York, Garden, 1932).
- JAMES O , Fredric, *Arqueologías del futuro. El deseo llamado utopía y otras aproximaciones de ciencia ficción* (Madrid, Akal, 2009).
- KUMAR, Krishan, *Utopia and Anti-utopia in Modern Times* (Oxford, Blackwell, 1987).
- LEROUX, Pierre, 'De l'égalité', précédé de 'De l'individualisme et du socialisme' (Ginebra, Slatkine, 1996).
- LEVITAS, Ruth, *The Concept of Utopia* (Nueva York, Syracuse University Press, 1990).
- LÓPEZ ESTRADA, Francisco, "Quevedo y la Utopía de Tomás Moro", en Polussen y Sánchez, coords., 1967, pp. 403-409.
- MANNHEIM, Karl, *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento* (Madrid, Aguilar, 1973).
- MANSILLA, Lucio Victorio, *Una excursión a los indios Ranqueles* (Caracas, Ayacucho, 1957).
- MARÍAS, Julián, *Historia de la Filosofía* (Madrid, Alianza, 1993).
- ME ÉNDEZ PELAYO, Marcelino, *Historia de los heterodoxos españoles* (Madrid, c ic, 1946-1948).
- MERCIER, Louis-Sébastien, *El año 2440. Un sueño como no ha habido otro* (Madrid, Akal, 2016).
- ORWELL, George, *Nineteen Eighty-Four. A novel* (Londres, Secker & Warburg, 1949).
- PÉREZ GALDÓ , Benito, *Las tormentas del 48* (Madrid, Alianza, 1985).
- POLUSSEN, Norbert y Jaime SÁNCHEZ ROMERALO, coords., *Actas del Segundo Congreso Internacional de Hispanistas* (Nimega, Instituto Español de la Universidad de Nimega, 1967).
- PRO, Juan, "Utopia in Spanish: Origin of a Word, History of an Idea", en Juan Pro, ed., *Utopias in Latin America: Past and Present* (Brighton-Portland-Toronto, Sussex Academic Press, 2018), pp. 15-35.
- Real Academia Española, *Diccionario usual de la lengua castellana*, 11ª edición (Madrid, 1869).
- RIBOT Y FONT ERÉ, Antonio, *Poesías escogidas* (Madrid, Imprenta del Tiempo, 1846).
- SARGENT, Lyman T., *British and American Utopian Literature, 1516-1975* (Boston, G. K. Hall, 1979).
- SILVA, José Asunción, *De sobremesa. Novela* (Madrid, Hiperión, 2003).



VALERA, Juan, *Juanita la Larga* (Madrid, Castalia, 1985).

VALLE-INCLÁN, Ramón María del, *La corte de los milagros* (Madrid, Espasa-Calpe, 1997).

PERIÓDICOS

Acción Socialista, Madrid.

El Católico, Madrid.

La Correspondencia de España, Madrid.

La Correspondencia Militar, Madrid.

El Día, Madrid.

50 *El Heraldo*, Madrid.

Revista Contemporánea, Madrid.

El Siglo Futuro, Madrid.

Utopian Studies, Pensilvania.

Vida Socialista, Madrid.



El regreso de la utopía republicana

Francisco Quijano¹

Universidad Nacional Autónoma de México

INTRODUCCIÓN

El origen del término *utopía*, y con él el de la utopía como género literario y herramienta política, está vinculado a la publicación de la obra de Tomás Moro que le dio su nombre hace más de 500 años. De entonces han surgido múltiples formas de pensamiento utópico enmarcadas en distintas tradiciones políticas. Una de las más importantes es el socialismo, tradición que este libro tiene como eje de análisis. No obstante, en el presente capítulo me ocuparé de otra corriente de pensamiento que ha sido igualmente central en la construcción de utopías, que comparte diversas premisas con el socialismo pero cuyo desarrollo histórico es, en cierto sentido, contrapuesto a éste. Me refiero al republicanismo, en particular a una forma puntual de republicanismo que la historiografía ha denominado *republicanismo clásico*.

Esta tradición es tan central en el desarrollo del pensamiento utópico que, de hecho, *Utopía* —la obra de Tomás Moro— se escribió como una defensa de los valores republicanos. Asimismo, durante la temprana modernidad (c. 1500-c. 1800) buena parte del pensamiento utópico se articuló a partir del lenguaje del republicanismo clásico. Dentro de éste se encuentran obras elaboradas en el contexto del humanismo cívico del Renacimiento, de la Revolución inglesa del siglo xvii y de las “Revoluciones atlánticas” de finales del siglo xviii y principios del xix. Pero también podríamos

¹ Agradezco a Andreu Espasa su cuidadosa lectura y sus críticas y observaciones que fueron de gran utilidad para elaborar este capítulo.



ubicar a ciertos autores hispanoamericanos que, desde el siglo xvi, establecieron las primeras críticas al colonialismo europeo.

52 Pese a la centralidad que el republicanismo clásico tuvo en el origen y temprano desarrollo del pensamiento utópico, en la primera mitad del siglo xix dicho lenguaje cayó en desuso y se mantuvo como marginal hasta el último tercio del siglo xx. Durante este periodo, el pensamiento utópico y la imaginación de mejores sociedades se articuló a partir de otras corrientes intelectuales, particularmente del liberalismo y el socialismo. No obstante, en las últimas décadas se ha presentado un resurgimiento del republicanismo dentro de la filosofía y la ciencia política. El regreso del republicanismo clásico ha posibilitado la articulación de nuevas utopías que se proyectan como alternativas al neoliberalismo pero también que toman distancia del socialismo.

En este ensayo abordo algunas de las expresiones históricas del republicanismo clásico y su vínculo con la utopía. Comienzo con una breve descripción de esta tradición para después revisar algunos ejemplos del pensamiento utópico republicano de la temprana modernidad. Tras ello, presento una serie de hipótesis sobre la causa de su declinación en el siglo xix. Finalmente, me detengo a analizar las condiciones que posibilitaron el retorno del republicanismo en el ocaso del siglo xx y su vínculo con dos formas distintas de utopías contemporáneas.²

EL REPUBLICANISMO CLÁSICO

Dentro de la historiografía sobre el pensamiento político occidental de los últimos 30 o 40 años el republicanismo clásico se

² Aunque centrado en un tema y problema histórico e historiográfico, este ensayo presenta una serie de hipótesis reflexivas para pensar al republicanismo de nuestros días más que una documentación rigurosa de su desarrollo en el pasado.

EL REGRESO DE LA UTOPIA REPUBLICANA

ha convertido en un objeto de estudio muy popular, particularmente en el ámbito anglófono. La vasta literatura sobre el republicanismo y los debates que en torno a éste se han presentado en las últimas décadas han permitido perfilar —¿o inventar?— una tradición con características bastante definidas, cuya centralidad en el desarrollo del pensamiento político moderno suele ser ampliamente aceptada. Esto ha contribuido, como veremos más adelante, a que se haya presentado una “migración disciplinaria” en el interés por esta forma de pensamiento y no sean solo historiadores sino también filósofos y politólogos quienes reflexionen en torno a ella.

53

Pero como señalaba, esta tradición tiene poco de ocupar un lugar central como objeto de investigación. Si bien hay antecedentes importantes,³ fue hasta inicios de la década de 1970 cuando se consolidó el campo de estudios sobre el republicanismo clásico, en especial gracias a los estudios de la llamada *Escuela de Cambridge*. Los historiadores enmarcados dentro de esta corriente —principalmente John Pocock y Quentin Skinner— impulsaron desde fines de la década de 1960 una renovación de la historia de las ideas al postular una metodología centrada en restituir la historicidad de los debates y lenguajes que marcaron el desarrollo del pensamiento político occidental. En paralelo a la elaboración de sus propuestas teóricas y metodológicas, se dedicaron a estudiar una tradición o lenguaje en desuso al que denominaron *republicanismo clásico*. Al hacerlo, establecieron lo que se convertiría en el canon historiográfico de su desarrollo y sus principales características.⁴

³ Arendt, *La condición humana*; Fink, *The Classical Republicans*.

⁴ Sus trabajos fundadores son Pocock, *El momento maquiaveliano* y Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*. Otros estudios sobre esta tradición, solo por mencionar algunos ejemplos, son: Gelderen y Skinner, eds., *Republicanism. A Shared European Heritage*; Scott, *Commonwealth Principles*; y Viroli, *Republicanism*.

La historiografía sobre el republicanismo clásico destaca una serie de principios y valores que podrían resumirse en los siguientes puntos:

54

- La defensa del origen popular del poder.
- La concepción del bien común como el fin de la vida política, y la obligación de los gobernantes de anteponerlo sobre intereses privados o sectoriales, particularmente los intereses económicos.
- La necesidad de contar con principios y mecanismos claros de limitación de la autoridad que surjan de la voluntad del pueblo.
- La defensa de la participación activa de los ciudadanos en su gobierno, particularmente en el gobierno de las ciudades.
- La defensa de la libertad de los ciudadanos y cuerpos políticos entendida como no dependencia, tanto política como económica.
- El cultivo de las virtudes cívicas como una forma de afrontar la inestabilidad de las repúblicas, sus problemas políticos y sociales.

Estos principios y presupuestos fueron utilizados por múltiples autores dentro de diversos contextos polémicos de la Modernidad temprana. Así, por ejemplo, los encontramos en el desafío a las teorías teocráticas en las discusiones sobre el origen del poder —centrales en la literatura política de los siglos *xvi* y *xvii*— o frente a las tradiciones absolutistas que defendían la autoridad irrestricta de los gobernantes. Por su parte, los principios de la vida activa de los ciudadanos y el cultivo de las virtudes cívicas fueron enunciados contra concepciones contemplativas del mundo social, que reproducían el ideal del súbdito o ciudadano pasivo. La emergencia del liberalismo, sobre todo en su vertiente económica del siglo *xviii*, definió un



EL REGRESO DE LA UTOPIA REPUBLICANA

nuevo contexto controversial que reconfiguró al lenguaje del republicanismo clásico. En este periodo, dicha tradición puso en el centro de su argumentación a la virtud cívica y el bien común como las vías para contrarrestar los valores del capitalismo y de los intereses individualistas, pues veía en estos últimos una fuente de corrupción.

La categoría de republicanismo clásico, como vemos, a diferencia de otras formas de concebir al republicanismo no remite necesariamente a principios antimonárquicos. Los vínculos entre democracia y republicanismo han sido sin duda estrechos en distintos momentos de la historia. No obstante, en su origen y en su desarrollo temprano el republicanismo clásico no se redujo a una teoría sobre una forma de gobierno opuesta a la monarquía, sino que se presentó como un conjunto de postulados más amplios, como una forma de pensar la comunidad política —la *res publica*— y el actuar de los ciudadanos y gobernantes dentro de ella.

55

EL REPUBLICANISMO CLÁSICO Y EL PENSAMIENTO UTÓPICO DE LA TEMPRANA MODERNIDAD

Como señalé, el concepto de utopía surgió en el marco del lenguaje republicano del humanismo cívico del siglo xvi con la aparición de la obra de Tomás Moro. *Utopía*, como el mismo Moro lo indica, es un tratado que describe el óptimo estado en el que puede organizarse una república.⁵ Para analizar esta problemática Moro sigue una doble estrategia: por un lado, establece una crítica a la sociedad de su tiempo y, por otro, describe una comunidad imaginaria que encarna los principios, valores e instituciones de una república ideal. Este doble mecanismo

⁵ Moro, *Utopía*, p. 41.

es lo que terminaría por constituir a la utopía como un género literario y/o como una herramienta política, lo cual ha sido retomado por múltiples autores hasta nuestros días.

56 Ahora bien, ¿sobre qué principios establece Moro las críticas a la Inglaterra de su tiempo y cuáles son los fundamentos de esa república ideal? Es aquí donde el republicanismo clásico aparece como el lenguaje que estableció las condiciones de posibilidad de la primera utopía. Como buen humanista, Moro recurre a una serie de textos de la tradición grecolatina para formular su proyecto político.⁶ Con ellos, el autor describe en forma de diálogo una sociedad cuyas características se contraponían a las de la Inglaterra de su tiempo. Esta sociedad estaba conformada por una confederación de 55 repúblicas urbanas en las que no existía la propiedad privada y en las que, a partir de diversos mecanismos e instituciones, todos los hombres libres participaban en la toma de decisiones.

Los valores republicanos de *Utopía* se manifiestan en tres grandes ámbitos. En primer lugar, la búsqueda del bien común sobre los intereses particulares. Las críticas de Moro a la Inglaterra del siglo XVI ubicaban la propiedad privada como el origen de todos sus males. La injusticia y la desigualdad eran resultado del egoísmo y la avaricia de los hombres en su búsqueda por acumular riquezas. Por ello, en Utopía las familias tenían un acceso igualitario a los bienes comunes y el trabajo era distribuido de forma equitativa entre todos los hombres y las mujeres de la isla. De esta forma quedaba eliminada la pobreza y la desigualdad y las relaciones de dependencia derivadas de ellas. Por otro lado, al reivindicar la “comunidad de los bienes” como “el único camino hacia el bienestar público” —las palabras son de Moro— el humanista defendía una idea de bien común que

⁶ Entre ellos destacan autores griegos como Platón, pero sobre todo pensadores de tradición romana, como Cicerón, Séneca, Tito Livio o Salustio, todos partes del corpus del republicanismo clásico.



EL REGRESO DE LA UTOPÍA REPUBLICANA

iba más allá de la suma del bienestar de cada una de las personas. Este bien común, equiparable con la *res publica*, debía acordarse y gestionarse en la colectividad, y estaba compuesto por la confluencia de bienes e intereses cuyo beneficio podía ser disfrutado por todos.

En segundo lugar, y vinculado con lo anterior, la participación de los hombres en el gobierno y la vida pública. El ideal del ciudadano descrito por Aristóteles y Cicerón, que consistía en aquel hombre que sabía mandar y ser mandado, es recuperado por Moro para imaginar el sistema político de Utopía. La forma de gobierno de esta sociedad correspondía a la de la república mixta, tan popular entre los autores del republicanismo clásico. Así, aunque la isla era regida por un príncipe electo y vitalicio, existían diversos mecanismos que permitían el acceso de los habitantes de las múltiples ciudades que conformaban Utopía a la toma de decisiones, bajo un esquema de delegación patriarcal. En particular, destaca la existencia de consejos y senados con amplias facultades que garantizaban la participación política de los ciudadanos. Asimismo, Moro desafía el ideal de nobleza hegemónico de principios de la Modernidad, vinculado a la importancia del linaje, los títulos y la riqueza, para presentar una defensa de la nobleza cívica, adquirida mediante la educación, la participación en la vida pública y el trabajo dirigido al bien común. Al presentar estos principios republicanos como ejes centrales de la vida pública, Moro desvincula de manera radical a la ciudadanía y a la nobleza de la riqueza acumulada. Este asunto sería central en las discusiones posteriores del republicanismo clásico.

57

El tercer elemento republicano que configura esta sociedad utópica es la defensa de la ley como garante de la libertad y el bien común. Pese a la importancia que Moro le otorga a la virtud cívica en la vida pública, Utopía representa el mejor estado de una república no por tener buenos ciudadanos, sino por tener

buenas leyes y por contar con un poder político fuerte que controla prácticamente todos los aspectos de la vida (el trabajo, el estudio, la salud, la vivienda, la vestimenta y un largo etcétera). Esto ha llevado a que algunos autores consideren a *Utopía* como una defensa de regímenes totalitarios. Pero Moro no está haciendo una apología del totalitarismo sino sosteniendo un principio básico del republicanismo clásico: el gobierno debe regirse por la ley y no por la voluntad de las autoridades. Este argumento es fundamental para la concepción de la libertad como no dependencia dentro de la tradición republicana, en la cual las leyes no solo no disminuyen o restringen la libertad, sino que son la única forma de garantizarla.⁷

La obra de Moro fue un *bestseller* de su tiempo y muy pronto aparecieron reediciones y traducciones. Siguiendo la propuesta del humanista inglés, otros autores de la temprana Modernidad recurrieron a la utopía para defender los valores y principios del republicanismo clásico. Entre ellos podríamos destacar a Tomás de Campanella, con su *Civitas solis* o a James Harrington con *The Commonwealth of Oceana*.

Ahora bien, aunque no se suele reconocer dentro de la historiografía de la utopía ni tampoco en la del republicanismo clásico, en el ámbito hispanoamericano del siglo *xvi* se manifestó otra forma de pensamiento utópico formulado sobre principios republicanos. A diferencia de la mayor parte de las expresiones republicanas europeas de los siglos *xvi* y *xvii*, que se presentaron eurocéntricas e imperialistas, este republicanismo podríamos describirlo como el primero en desplegar una teoría anticolonial. En sus críticas a la conquista y dominación de América, personajes como Alonso de la Veracruz o Vasco de Quiroga recurrieron al lenguaje republicano para formular programas utópicos que revirtieran el proceso de colonización tal

⁷ Ver Skinner, *La libertad antes del liberalismo* y Petit, *Republicanism*.

EL REGRESO DE LA UTOPIA REPUBLICANA

y como estaba sucediendo.⁸ Pero sería Bartolomé de Las Casas quien desarrollaría la teoría republicana más radical y acabada para debatir el problema de la dominación de las Indias.⁹

A diferencia de Moro —y en cierto sentido de Vasco de Quiroga— la utopía de Las Casas no consiste en imaginar una sociedad perfecta compuesta por los habitantes originarios de la América inventada. Por el contrario, al tratar sobre los indígenas, el dominico se interesó en describir las características históricas de los pueblos americanos con el fin de demostrar que se trataba de sociedades con gobiernos legítimos y, por lo tanto, de comunidades libres. Su utopía, si podemos tomar prestado el concepto, no consistía en un “no lugar” sino en una alternativa de organización social, política y jurídica de las llamadas Indias Occidentales que revirtiera el proceso de explotación y dominio colonial llevado a cabo por la corona española.

59

Para Las Casas, la única forma en que el rey español habría podido ejercer su dominio político en América era con el establecimiento de un imperio confederado de repúblicas autónomas. El principio fundamental que debía regir las relaciones políticas de esta meta-entidad era el de la libertad como no dependencia. Por ello, era incondicional contar con el consentimiento de todos y cada uno de los indígenas americanos: “todos, tanto grandes como pequeños, tanto los pueblos enteros como las personas individuales” debían ser consultados para conformar esta confederación.¹⁰ Aquellos pueblos que decidieran voluntariamente incorporarse a la monarquía lo harían como repúblicas libres que mantendrían sus instituciones y formas de gobierno, sus propiedades, leyes y costumbres. La participación del pueblo —de los pueblos— en la toma de de-

⁸ Ver Quiroga, *La utopía en América y Veracruz, De dominio infidelium*.

⁹ Las Casas desarrolla sus ideas republicanas más acabadas en sus tratados *De thesauris y Doce dudas*.

¹⁰ Las Casas, *De thesauris*, p. 213.

cisiones no se reduciría a un momento fundacional sino que se mantendría como mecanismo de límite al ejercicio del poder, siguiendo la máxima que Las Casas recupera del derecho común: “lo que concierne a todos debe ser aprobado por todos”.¹¹

60 Aquellos bienes que hasta entonces habían sido injustamente despojados de sus legítimos dueños debían de ser restituidos a las comunidades y los daños causados debían ser reparados. La incorporación de los pueblos indígenas a este imperio confederado se haría solo con un objetivo: preservar su bienestar. Además de facilitar la evangelización pacífica (también condicionada al libre consentimiento de los indios), sería una instancia de protección jurídica y legal y un espacio de cooperación comercial y política.¹²

Como vemos, Las Casas presenta un proyecto utópico al plantear un ideal de monarquía irrealizable y al exponerlo como una crítica profunda a la realidad de su tiempo. Para ello, el dominico utilizó gran parte de los argumentos identificados por la historiografía como republicanos: el origen popular del poder, la defensa del bien común sobre los intereses particulares, la limitación de la autoridad por la voluntad del pueblo y, particularmente, el concepto de libertad entendido como no dependencia, al que consideraba un derecho de los hombres y las comunidades indígenas americanas.¹³

Es de llamar la atención la importancia que tuvo el sujeto indígena en la formulación de algunas utopías republicanas del siglo xvi. Para autores como Moro, Quiroga o Las Casas, el contacto y la dominación de los indígenas americanos representaron la posibilidad de pensar formas nuevas de organización política, ya fuera en términos imaginarios —como Moro— o como proyectos de reversión de procesos de colonización, como Qui-

¹¹ Las Casas, *De Thesauris*, pp. 198-199.

¹² Las Casas, *Doce dudas* y *De Thesauris*.

¹³ Sobre el pensamiento republicano de Las Casas ver Quijano, *Las repúblicas de la monarquía*

EL REGRESO DE LA UTOPIA REPUBLICANA

roga o Las Casas. Este vínculo estrecho entre utopía y pueblos indígenas volvería a materializarse en Hispanoamérica durante los siglos xvii y xviii en las misiones jesuitas guaraníes. Si bien existen importantes diferencias en los ejemplos mencionados, en todos los casos el indígena fue el sujeto que constituía —debía constituir— a las sociedades utópicas, aunque la imaginación de sus repúblicas ideales respondía a lenguajes, valores y presupuestos políticos occidentales.

La proyección en los pueblos indígenas de principios que podríamos identificar como europeos —cuando menos en su origen— permitió establecer críticas a otras tradiciones políticas occidentales —mercantilistas, absolutistas o imperiales— y, eventualmente, dotó de una identidad anticolonial al republicanismo utópico hispanoamericano. Si bien este lenguaje político cayó en desuso durante el siglo xix y buena parte del xx, en las últimas décadas nos hemos encontrado nuevamente ante un fenómeno de *alterización* de la utopía republicana que tiene en lo indígena su condición de posibilidad.

61

Ahora bien, durante los siglos xvii y xviii, ya fuera que adquiriera una forma de pensamiento utópico o no, el republicanismo clásico continuó siendo uno de los principales lenguajes que alimentó los debates políticos. Los argumentos republicanos fueron ampliamente utilizados en Inglaterra en el contexto de la revolución de mediados del siglo xvii y a partir de entonces se afianzaron en el noroeste europeo. Este republicanismo sería una tradición central en las discusiones y enfrentamientos que, en el ocaso del siglo xviii, devinieron en la independencia de Estados Unidos y en la Revolución francesa.¹⁴

La tesis central de John Pocock ubica dentro de una línea de continuidad al republicanismo renacentista y al de fines del

¹⁴ Ver Pocock, *El momento maquiavélico*; Skinner, *La libertad antes del liberalismo*; Scott, *Commonwealth Principles*.

siglo XVIII. No obstante, para el historiador neozelandés, hubo importantes transformaciones dentro de esta tradición. Uno de los principales cambios fue la centralidad que adquirió en las discusiones del siglo XVIII la oposición entre virtud cívica y comercio, particularmente en Inglaterra y Estados Unidos. La apelación a la vida activa de los ciudadanos en la esfera pública cobró entonces un nuevo significado: ya no se esgrimía solo para criticar actitudes contemplativas o formas de gobierno que impidieran la participación del pueblo en la toma de decisiones, sino también para hacer frente a los valores asociados con “el espíritu del capitalismo” y a los problemas que podría representar las grandes concentraciones de poder económico. Así, por ejemplo, Tomas Jefferson apeló a la virtud cívica y recurrió a la noción de corrupción, entendida como el favorecimiento de un interés económico individual o sectorial sobre el bien común, para criticar el ideal del Estado liberal.¹⁵

Si bien el problema de la propiedad había sido abordado por los autores del siglo XVI, la dimensión económica del pensamiento republicano adquiriría mayor centralidad en el XVIII. La acumulación de la riqueza y la desigualdad generada por el capitalismo fueron vistas por los pensadores del periodo como serias amenazas a la *cosa pública* y como uno de los pilares de las relaciones de dependencia. Por ello, se manifestó una preocupación para establecer mecanismos de control que limitaran la formación de grandes capitales. En Jefferson, esto se concretó en la propuesta de crear repúblicas conformadas por pequeños propietarios rurales, así como en su oposición al programa mercantilista de Alexander Hamilton, basado en el crédito y el impulso de la industria manufacturera.

Vinculado a lo anterior, otra discusión que marcó los primeros años de Estados Unidos de América giró en torno al modelo

¹⁵ Pocock, *El momento maquiavélico*, pp. 607-657; Jefferson, *Escritos políticos*.



EL REGRESO DE LA UTOPIA REPUBLICANA

de república que debía adoptarse para organizar el gobierno de la nueva nación. El problema de fondo se situaba en la relación entre democracia y república, es decir, en cómo se debía delimitar a la comunidad política para permitir la participación de los ciudadanos en la toma de decisiones y, a partir de esto, qué mecanismos se establecerían para garantizarla. La propuesta republicana, de Thomas Jefferson y James Madison, postulaba la creación de una confederación de comunidades rurales autónomas y autosuficientes. Para estos personajes, era en la escala municipal donde debían de resolverse los asuntos vinculados al ámbito público: gobierno, justicia, educación, defensa, impuestos, etc. Al centrar la actividad económica en labores agrícolas —y no comerciales— y al apostar por una organización política cuya piedra angular fueran los gobiernos locales, se garantizaría la libertad —entendida como no dependencia— de los ciudadanos en términos económicos y políticos.

63

En contraparte, el proyecto defendido por los nacionalistas, después llamados federalistas —Alexander Hamilton, John Marshal, John Adams y John Jay— apelaba a la fundación de una república de mayor escala: un estado nacional, federal y soberano. El principal objetivo de este proyecto, a diferencia del de Jefferson, no era garantizar la libertad política de los ciudadanos y sus comunidades sino establecer una comunidad nacional que favoreciera la industrialización del país y fomentara el comercio interno. Para ello, era necesario crear un poder federal mediante mecanismos de delegación política indirecta.¹⁶ Como es sabido, este último proyecto terminó por consolidarse en Estados Unidos, y la confederación de repúblicas libres, autónomas y autosuficientes planteada por Jefferson acabaría siendo otra utopía republicana no realizada.

¹⁶ Sobre estos debates y la postura de los principales autores que intervinieron ver Hamilton, Madison y Jay, *El Federalista*, con el respectivo estudio introductorio de Ramón Máiz.

Esta serie de problemas devela las fracturas que terminarían dislocando el lenguaje republicano en las siguientes décadas y que han marcado en parte la ruta de su retorno: las tensiones entre democracia y capitalismo; y el desplazamiento de la república de la *polis* al Estado nación.

Es aquí un buen lugar para abrir otro paréntesis y mencionar un asunto transversal a los distintos momentos en que el republicanismo clásico irrumpió como lenguaje en las discusiones políticas de la temprana Modernidad: el problema de la igualdad —o desigualdad— de los seres humanos. El posicionamiento de estos autores sobre la cuestión de la esclavitud pone de manifiesto las tensiones internas del republicanismo con respecto a este problema. Si bien esta tradición defendía un ideal de ciudadano partícipe de la vida pública y la orientación de la comunidad hacia el bien común, para casi todos los autores que desplegaron estos argumentos la ciudadanía no era universal y el bien común era entendido como el bien de una parte de la sociedad. Como es sabido, en la Utopía de Moro, aunque no existía gran desigualdad económica —ni pobreza ni opulencia, la sociedad estaba jerarquizada y la esclavitud era una institución legal. Asimismo, Jefferson no solo no se opuso a la esclavitud en los momentos en que ésta fue discutida tras la independencia de Estados Unidos, sino que él mismo poseyó cientos de esclavos afroamericanos.

Entre las utopías que he referido, fue la de Las Casas la única que desafió directamente la esclavitud y postuló un principio universal de igualdad natural de los hombres con miras a revertir relaciones de dominación. Para Las Casas, la libertad como no dependencia —es decir, como lo opuesto a la servidumbre— no solo era una aspiración legítima de la ciudadanía sino un derecho ínsito e imprescriptible del ser humano.¹⁷ No obs-

¹⁷ Ver Quijano, *Las repúblicas de la Monarquía*.



EL REGRESO DE LA UTOPIA REPUBLICANA

tante, incluso para el dominico, esta libertad no implicaba un acceso igualitario y democrático de toda la población a la toma de decisiones. En su utopía, las comunidades y señoríos indígenas que conformarían la confederación de repúblicas debían conservar la jerarquía interna que las caracterizaba desde antes de la conquista española. El republicanismo clásico de la modernidad temprana reproducía un principio generalizado en el pensamiento político de aquella época: la diferencia y la desigualdad eran consustanciales a la vida social. Por ello, la ciudadanía —lo que definía la agencia política del sujeto— nunca fue pensada como un principio universal, sino como un estatus reservado para los hombres libres (así, con género) que por su virtud —y no por su linaje— estaban facultados para participar en la toma de decisiones.

65

Sería en el contexto francés en donde el republicanismo establecería las críticas más enfáticas a la desigualdad como un principio regulador de la vida política. La historiografía no suele reconocer una presencia amplia del republicanismo clásico en Francia durante los siglos *xvi* y *xvii*. No obstante, para el siglo *xviii* se manifiesta como uno de los principales lenguajes con que los pensadores francófonos discutieron los problemas políticos de su tiempo. Jean-Jacques Rousseau es el autor republicano más destacado dentro de la ilustración francesa. *El contrato social* —considerado por muchos otra utopía— recupera los presupuestos centrales del republicanismo que hemos visto desplegados en otros contextos.¹⁸ En dicha obra, Rousseau describe la libertad y la igualdad como los bienes más grandes a los que una sociedad debe aspirar. No obstante, esta igualdad no es entendida como un principio de simetría universal ni, necesariamente, como una forma abierta de democracia. De la mis-

¹⁸ Rousseau, *El contrato social*. Sobre el vínculo de Rousseau y el republicanismo clásico ver De Dijn, “Rousseau and Republicanism”.

ma forma que Jefferson, lo que le preocupa a Rousseau son las asimetrías sociales y políticas extremas que atentan contra la libertad, derivadas de la acumulación del capital y el poder irrestricto. Por ello, su intención era encontrar mecanismos para limitar las diferencias, más no para erradicarlas.¹⁹ Asimismo, la figura del legislador como el gran pedagogo moral que requiere una república reproduce en ciertos momentos una concepción paternalista y condescendiente del pueblo.

66

Sería hasta concluir la Revolución francesa cuando el republicanismo clásico adquiriría una forma abiertamente democrática. Para Antoni Domènech fueron los jacobinos quienes, al insertar en el lenguaje republicano el principio de la fraternidad, reivindicaron por primera vez la igualdad civil y política de todos los hombres (seguimos hablando del género masculino), incluyendo a pobres y siervos. Con ello, abrieron las puertas de la ciudadanía a quienes hasta entonces habían permanecido en un estado de servidumbre, ideando por primera vez una república de personas plenamente libres e iguales.²⁰ Pero esto sucedió, como veremos en seguida, en un momento en que el republicanismo clásico, como lenguaje político, estaba llegando a un ocaso.

Hasta aquí he presentado, de forma sucinta, una descripción y algunas reflexiones sobre el republicanismo clásico de la Modernidad temprana, así como algunos apuntes sobre su relación con el pensamiento utópico. La narración del desarrollo

¹⁹ Señala Rousseau en *El contrato social* que: "En cuanto a la igualdad, no debe entenderse por tal el que los grados de poder y riqueza sean absolutamente los mismos, sino que el primero esté al abrigo de toda violencia y que no se ejerza jamás sino en virtud del rango y de acuerdo con las leyes; y en cuanto a la riqueza, que ningún ciudadano sea suficientemente opulento para poder comprar a otro, ni ninguno bastante pobre para ser obligado a venderse", p. 68.

²⁰ Domènech, *El eclipse de la fraternidad*, pp. 73-122.



EL REGRESO DE LA UTOPIA REPUBLICANA

de esta tradición nos ofrece una explicación alternativa a la establecida por la historiografía liberal que veía en el liberalismo el origen ideológico de las grandes revoluciones burguesas de finales del siglo XVIII y principios del XIX. Algunos críticos han señalado límites a la explicación brindada por los autores de la Escuela de Cambridge, al considerar exagerada la valoración del impacto del republicanismo en las revoluciones atlánticas, sobre todo en Estados Unidos.²¹ Asimismo, la narrativa que presentan sobre su desarrollo histórico excluye a regiones en las que los argumentos republicanos fueron también ampliamente utilizados, como es el caso del ámbito hispánico e hispanoamericano.²² Pero más allá de estas críticas y límites, es innegable que los estudios sobre el republicanismo clásico enriquecieron la mirada historiográfica sobre los lenguajes y el pensamiento político de la Modernidad y, como veremos más adelante, hicieron posible una crítica distinta a la tradición liberal de la realizada desde el socialismo.

67

LA DESARTICULACIÓN DE LOS LENGUAJES REPUBLICANOS

Si bien hay debates en torno a la importancia que tuvo el lenguaje del republicanismo clásico en las revoluciones atlánticas, existe cierto consenso historiográfico al señalar que para el siglo XIX esa tradición política cayó en desuso y se mantuvo como un lenguaje marginal hasta mediados del siglo XX. Tras las grandes revoluciones burguesas, tanto en Europa como en América, los principios y valores del pensamiento liberal terminaron desplazando a los republicanos en los diseños de la

²¹ Ver Rodgers, "Republicanism: the Career of a Concept".

²² Ver Velasco, *Republicanism and multiculturalismo*; y Quijano, *Las repúblicas de la Monarquía*.



mayor parte de los nuevos estados nacionales. De esta forma, durante algunas décadas, el liberalismo se presentó como el lenguaje por excelencia en la configuración de alternativas a las monarquías del llamado *Antiguo Régimen*.

68

Así, por ejemplo, en Estados Unidos los debates entre federalistas y los llamados *republicanos democráticos* terminaron por declinarse hacia el proyecto liberal enarbolado por Hamilton y las propuestas de Jefferson no fueron centrales en la configuración política e institucional de dicha nación. Por su parte, los ideales republicanos en América Latina —que habían encontrado cierta continuidad dentro del pensamiento escolástico y en prácticas de gobiernos locales— fueron defendidos en los movimientos emancipadores, particularmente en el encabezado por Simón Bolívar. No obstante, ya entrado el siglo XIX, terminaron por difuminarse para dar paso a un republicanismo que se centró en la defensa de la democracia liberal como forma de gobierno y que se distanció de los principios más amplios del republicanismo clásico como una teoría de la vida en la *polis*.²³ En Francia sucedió algo similar. El ideario jacobino del *republicanismo fraternizador* —retomando el concepto de Domènech— fue frenado en el mismo proceso revolucionario, y el orden posnapoleónico restauró la distinción política y civil entre propietarios y no propietarios.²⁴ Las doctrinas de corte liberal, que tenían también un importante arraigo dentro del pensamiento ilustrado francés, tuvieron mayor éxito entre la élite triunfante de la revolución. Esta última hizo suya la defensa de los derechos del ciudadano —pensada en términos del individuo—, de la libertad entendida como no interferencia y de la igualdad civil —más no política ni social— de todos los hombres.

²³ Aguilar, “Dos conceptos de república”; Brading, *Orbe indiano*; y Rojas, *Las repúblicas de aire*.

²⁴ Domènech, *El eclipse de la fraternidad*.

EL REGRESO DE LA UTOPIA REPUBLICANA

Cabe resaltar que, en términos de ruptura, la búsqueda de los pensadores liberales por establecer un poder público que garantizara los derechos del individuo (su libertad, propiedad y seguridad) dejando en un segundo plano la importancia del bien común, resultaba mucho más revolucionaria que los programas de acción desplegados por quienes recurrían al lenguaje del republicanismo clásico. Los valores y el proyecto de sociedad defendidos por los liberales establecían una ruptura más radical con el pasado inmediato que los republicanos, quienes mantenían una mirada nostálgica de una sociedad que nunca fue pero que aún menos podía ser en los albores del siglo XIX.

69

Fue precisamente en este contexto que personajes como Robert Owen, Charles Fourier o Henri de Saint-Simon desplegaron sus críticas hacia el liberalismo dentro de un lenguaje aparentemente nuevo que terminaría siendo englobado bajo la categoría de socialismo utópico. Así, al iniciar el segundo tercio del siglo XIX las discusiones en torno al “óptimo estado de una república” —retomando las palabras de Moro— se presentaron sobre un nuevo escenario de lenguajes políticos enmarcado entre los polos del liberalismo y el socialismo. Esto implicó que el pensamiento utópico, entendiéndolo en un sentido amplio, no apareciera más expresado en términos del republicanismo clásico y, en cambio, se ordenara dentro de las coordenadas teóricas y axiológicas de estas otras tradiciones. Tanto los pensadores liberales como los socialistas de la primera mitad del siglo XIX recuperarían del republicanismo clásico distintos principios para reformularlos en sus programas políticos; sin embargo, las teorías y presupuestos que caracterizaron a esta forma de pensamiento no volvieron a ser utilizados en conjunto durante mucho tiempo.

Diversos factores provocaron que una tradición que había sido central en la vida política e intelectual del mundo occidental de la Modernidad temprana cayera en desuso. Destacaré aquí a



grandes rasgos tres cambios que contribuyeron a que el llamado republicanismo clásico dejara de ser un lenguaje atractivo para describir y valorar las sociedades del siglo XIX, así como para formular nuevas utopías.

En primer lugar, el impacto que tuvo la revolución industrial en la reconfiguración de las relaciones sociales y políticas en Occidente. De particular importancia, en este sentido, fue el surgimiento de nuevos actores que se escapaban de los marcos tradicionales del republicanismo clásico: una burguesía que accedía a los altos puestos del gobierno enfrentada a una clase obrera cada vez más amplia y constituida como agente político. Dentro del llamado *tercer Estado* se hizo aún más evidente la ruptura irreconciliable entre los potenciales ciudadanos. Asimismo, las nuevas formas de producción y dominación, el surgimiento y consolidación de grandes monopolios económicos y el crecimiento de los centros urbanos terminaron por mostrar como anacrónico e irrealizable el proyecto republicano que idealizaba la vida de las pequeñas ciudades o comunidades rurales.

En segundo lugar, el surgimiento del Estado-nación y su consolidación como la entidad política por excelencia. Esto no solo demarcaría un nuevo espacio jurisdiccional y una nueva idea de soberanía, sino también implicó la invención de un actor colectivo de gran escala que se convertiría en el nuevo protagonista de la historia política. El desplazamiento de lo local a lo nacional se presentó tanto en las discusiones teóricas de lo político como en los debates puntuales sobre el diseño de los nuevos gobiernos e instituciones que resultaron de las revoluciones atlánticas. Así, por primera vez en mucho tiempo, la ciudad dejó de ser entendida como la “comunidad perfecta” y dicho lugar lo ocupó el Estado nacional.

De forma paralela, las ciudades experimentaron un cambio interno como resultado del proceso de industrialización. En términos de Lefebvre, la ciudad terminó convirtiéndose en un amer-



EL REGRESO DE LA UTOPIA REPUBLICANA

cancia al establecerse un predominio del valor de cambio sobre el valor de uso del espacio urbano. Con ello, vivir en las ciudades dejó de ser una práctica que dotaba a los vecinos de identidad y los facultaba para participar en la vida pública, y se limitó a la acción de participar en un mercado y de ocupar una vivienda.²⁵

Finalmente, el surgimiento y sofisticación de los sistemas electorales y de las formas de representación política supusieron una transformación profunda en la manera de pensar la democracia y la participación de la ciudadanía en la toma de decisiones. Si bien la democracia electoral materializó en términos institucionales el principio del origen popular de la soberanía, también favoreció la despolitización del ciudadano —cuando menos con respecto al ideal del republicanismo clásico— y supuso el origen de la *profesionalización* de la política. Con ello, algunas formas de apertura a la deliberación pública defendidas por el republicanismo clásico dejarían de funcionar o de presentarse como deseables. Pienso en prácticas como la rotación de cargos entre vecinos o el método del sorteo para elegir autoridades, las cuales no solo quedaron en desuso sino que terminaron por ser incomprensibles como posibles formas de democracia. Gran parte de los debates sobre esta forma de gobierno se redujo a cuestiones procedimentales del principio de representación y delegación de poderes, dejando fuera de foco el problema de la participación ciudadana y la deliberación pública.

El hecho de que el lenguaje político del republicanismo clásico cayera en desuso se manifestó en la transformación de ciertos conceptos clave. Así, por ejemplo, el de república se vació de su sentido clásico-romano, que remitía al cuerpo de la comunidad en su conjunto orientada al bien común, y se perfiló como una categoría para designar una forma de gobierno equiparada con la democracia representativa.

71

²⁵ Lefebvre, *El derecho a la ciudad*.



72

El concepto de libertad republicana —soy libre mientras no me encuentre en una situación de dependencia o dominación— quedó desplazado en su uso más general por el concepto de libertad del liberalismo: soy libre mientras no se obstaculice la búsqueda de mis deseos, mientras que nadie —incluyendo al Estado— interfiera en el goce de mis derechos individuales, particularmente la seguridad y la propiedad. En el socialismo, por su parte, las preguntas sobre la relación entre libertad y dominación encontraron una continuidad, pero éste puso el acento en las relaciones económicas, dejando lo político en un segundo plano. En última instancia, para el socialismo la libertad está en función de la socialización de los medios de producción más que de la apertura del ciudadano a la deliberación pública.

Vinculado con lo anterior, el concepto de ciudadano se distanció de su sentido clásico y fue también monopolizado por el lenguaje liberal. El ciudadano ya no fue definido en función de la participación de los hombres en el gobierno, del principio de mandar y ser mandado, sino en términos de la posesión de una serie de derechos y garantías individuales, como un estatus de protección legal. La ciudadanía se pensó entonces ya no como la materia prima con la que el gobierno debía ser compuesto sino como un agente que actuaba fuera de él. Esto provocó que entre gran parte de los pensadores socialistas el concepto de ciudadano adquiriera una carga normativa negativa y que estos echaran mano de otras categorías para referir al sujeto político y dar cuenta de la movilización social.

EL REGRESO DEL REPUBLICANISMO CLÁSICO

Tras haber estado más de un siglo en relativo desuso, en las últimas décadas ha sucedido lo que podríamos describir como un



EL REGRESO DE LA UTOPIA REPUBLICANA

resurgimiento de este lenguaje republicano en la filosofía y en la ciencia política.

A mediados del siglo xx, algunos pensadores recuperaron principios del republicanismo clásico para intervenir en las discusiones de su tiempo. La crisis del socialismo real que desató la Revolución húngara en la década de 1950 llevó a diversos intelectuales de izquierda a distanciarse del marxismo más ortodoxo y buscar alternativas para posicionarse críticamente frente al bloque capitalista. En Inglaterra esta búsqueda tomó cauce en el movimiento de la Nueva izquierda (*New left*) y se materializó en propuestas como la del humanismo socialista de E. P. Thompson.²⁶ Su reivindicación del sujeto como protagonista de la revolución, su interés en la virtud cívica, la vida activa y la libertad, y su reafirmación de la democracia participativa como el camino para superar la burocratización de la URSS, muestran un giro republicano en el socialismo de Thompson. Por su parte, Hanna Arendt recuperó elementos centrales del republicanismo para establecer su crítica al liberalismo y a los regímenes totalitarios. Su interés en la *polis* griega y en las revoluciones atlánticas le permitió adentrarse en los lenguajes de esta tradición para desarrollar su teoría sobre la democracia directa y sobre la vida activa como la base de la conservación de la comunidad política.²⁷

73

No obstante, sería en las décadas de los sesenta y los setenta cuando el republicanismo clásico terminó por constituirse como un campo de estudio, en gran medida como resultado de la labor historiográfica emprendida por la Escuela de Cambridge. Los trabajos de autores como John Pocock y Quentin Skinner, como hemos visto, perfilaron al republicanismo clásico como una tradición claramente identificable en cuanto a sus

²⁶ E. P. Thompson, *Democracia y socialismo*.

²⁷ Arendt, *La condición humana; Sobre la revolución*.

principios rectores y en cuanto a su desarrollo histórico. Durante este periodo, los estudios históricos sobre el republicanismo se multiplicaron, enriqueciendo los contenidos asociados a dicha tradición.

74 La emergencia del neoliberalismo y la crisis del socialismo favoreció, hacia finales del siglo xx, que el republicanismo clásico se presentara como un lenguaje que permitía establecer una crítica al último desdoblamiento de la tradición liberal desde coordenadas distintas al marxismo. Autores como el mismo Skinner darían entonces un giro a sus estudios de carácter histórico-contextual al darle una importante fuerza normativa.²⁸ Asimismo, el republicanismo clásico como objeto de reflexión rebasaría las fronteras disciplinarias de la historiografía y sería nuevamente retomado por filósofos y politólogos.²⁹

El éxito del regreso del republicanismo se debe, en gran medida, a que se presenta como una alternativa novedosa para repensar muchos de los problemas políticos de las sociedades industrializadas de hoy. Como hemos visto, esta tradición ofrece una serie de conceptos y teorías sobre la ciudadanía, la participación, la virtud cívica, la libertad como no dependencia y la reivindicación del bien común sobre los intereses particulares que permite cuestionar al individualismo y la despoltización de la ciudadanía que caracteriza a la mayoría de las democracias liberales contemporáneas. A diferencia de otras tradiciones políticas, el republicanismo no renuncia a concebir al Estado como la principal instancia de regulación de la vida pública y, en ciertos aspectos, también del ámbito privado. La politiza-

²⁸ Ver Skinner, *La libertad antes del liberalismo*.

²⁹ Pensemos, por ejemplo, en Jürgen Habermas, Mauricio Viroli, Philippe Petit, Michel Sandel o Richard Dagger; o en historiadores que han migrado hacia dichos terrenos como Pierre Rosanvallon. En el ámbito hispánico e hispanoamericano podemos destacar a Félix Ovejero, Antoni Domènech y Ambrosio Velasco.



EL REGRESO DE LA UTOPIA REPUBLICANA

ción y el fortalecimiento de la ciudadanía que defiende esta tradición no buscan una sociedad civil que resista al poder estatal sino una comunidad que, mediante mecanismos de democracia directa, tome el control del poder público y estatal. Esto lo distingue no solo del liberalismo, sino de otras corrientes como el anarquismo, el comunitarismo o el cosmopolitanismo.

Más importante, en este sentido, es la aspiración de los autores republicanos de construir una esfera de lo público que vaya más allá de la agregación de intereses o reivindicaciones privadas o sectoriales. Dentro del republicanismo, el interés público —o bien común— se abre a la deliberación bajo la premisa de que no debe ser concebido únicamente como aquellas condiciones que permitan la satisfacción de los deseos individuales o de grupos sociales claramente diferenciados, como podría ocurrir dentro del liberalismo o las políticas identitarias. Con ello, buscan construir un proyecto de comunidad con bases colectivas más sólidas que pueda exigir el compromiso de los individuos que lo componen.

75

La defensa del bien común como el último fin de la vida social hacen de la tradición republicana un arsenal efectivo contra los valores individualistas y mercantiles del capitalismo neoliberal, así como contra dos de sus efectos más nocivos: la reproducción de la pobreza y el incremento de la desigualdad. Asimismo, su concepción de la libertad como ausencia de dependencia permite develar relaciones de dominación y opresión en situaciones que, desde una perspectiva liberal, serían consideradas justas, tanto en la esfera doméstica como en la laboral y la pública.

De esta forma, los nuevos promotores del republicanismo cívico coinciden con algunas denuncias históricas de la tradición socialista, aunque se diferencian de sus versiones más ortodoxas al reivindicar el papel del sujeto en el cambio social y al focalizar lo político como el principal escenario en donde

se juega dicho cambio. En este sentido, se pueden distinguir también elementos convergentes con ciertas propuestas de la socialdemocracia. Los neorepublicanos, no obstante, marcan su distancia con ésta última al denunciar los límites de la democracia representativa y procedimental; y al reubicar la escala de lo local sobre lo nacional como el espacio por excelencia de la deliberación pública. Aún más importante, estos autores —al igual que los republicanos de la temprana Modernidad— encuentran como una de las principales causas de la desigualdad y la dominación la inequitativa distribución de la propiedad y no solo la de los ingresos —como lo hacen los socialdemócratas—. De ahí que gran parte de sus propuestas para revertir dichos problemas están dirigidas a regular el acceso a la propiedad y no solo a mejorar las políticas distributivas.

Desde el republicanismo se puede denunciar así algunos de los problemas estructurales del capitalismo sin necesariamente presentarse como una postura abiertamente anticapitalista. Su éxito, en este sentido, radica en ubicarse en una suerte de punto intermedio entre el socialismo y la socialdemocracia; y en proveer, como se mencionó, una renovada gramática social y política para afrontar los problemas de las democracias industriales contemporáneas.

Como puede verse, una característica del lenguaje republicano es su laxitud. Esta propiedad ha sido señalada por algunos críticos como uno de los límites de esta tradición.³⁰ Asimismo, su maleabilidad permite que los presupuestos del republicanismo sean recuperados por actores de una amplia gama ideológica, incluyendo en esta a grupos que podrían ser caracterizados como conservadores o de derecha. La concepción estrecha de la ciudadanía asociada al principio de virtud cívica provocó —al igual que en la temprana Modernidad— que entre algunos

³⁰ Ver Rodgers, “Republicanism: the Career of a Concept”.



EL REGRESO DE LA UTOPIA REPUBLICANA

neorrepublicanos siga existiendo un aire aristocrático o elitista.³¹ Aunado a esto, al no ser anticapitalista, el republicanismo es considerado por pensadores marxistas como una tradición que no puede o no quiere solucionar la llamada “cuestión social” desde la raíz.³² Finalmente, la tajante división entre la esfera pública y la privada (y su primordial interés por la primera); así como la reivindicación de la virtud en su sentido clásico, es decir, asociado con cualidades de la virilidad, hacen del republicanismo una tradición, aparentemente, poco afín a las demandas del feminismo.³³

Pese a estas limitantes, el republicanismo ocupa un lugar central en el debate político contemporáneo y ha posibilitado, como veremos enseguida, la imaginación de otras formas de organizar a la sociedad y al poder público.

77

NUEVAS UTOPIAS REPUBLICANAS

El regreso del republicanismo clásico ha contribuido a la configuración de, cuando menos, dos formas de pensamiento utópico. Estas utopías se proyectan en dos ámbitos distintos que, incluso, podrían verse como contrapuestos: el urbano y las comunidades indígenas. Aunque, sin duda, éste no es el único lenguaje que las ha hecho posible, y aunque no siempre se reconoce su deuda, considero que los principales presupuestos republicanos que hasta ahora hemos revisado resultan centrales en la imaginación de estas *nuevas* formas de organizar la sociedad.

³¹ Goldsmith, “Republican Liberty Considered”.

³² Isaac, “The Lion’s Skin of Politics: Marx on Republicanism”.

³³ Sobre este tema y sobre las convergencias entre feminismo y republicanismo, ver Phillips, “Feminismo y republicanismo: ¿Es ésta una alianza plausible?”.



La primera de ellas engloba a aquellos autores y movimientos que conciben a las ciudades como el espacio por excelencia para salvar a la democracia y para emprender la defensa más radical de los derechos sociales. Pienso en las propuestas detrás de algunos movimientos municipalistas de Brasil (Porto Alegre y Belo Horizonte), la India (los Panchayats de Kerala), España (Barcelona y Madrid), Italia (Mesina y Nápoles) o de algunas comunidades kurdas en Siria y Turquía. También en programas institucionalizados como el impulsado por la ONU en Habitat III y la *New Urban Agenda*. Los proyectos que apuntan hacia esta dirección apuestan por reubicar a la ciudad, a la *polis*, como el espacio desde el cual deben tomarse las decisiones que afecten a la vida pública. Al igual que los autores republicanos de la temprana Modernidad —como Moro, Las Casas, Rousseau o Jefferson— al defender a esta entidad como el principal escenario de deliberación, estas nuevas utopías buscan realizar el ideal del ciudadano aristotélico entendido como aquel que participa de/en la deliberación de los asuntos públicos. Esta utopía urbana se ha buscado materializar en distintas propuestas, como el establecimiento de consejos vecinales o cámaras populares (en algunos casos designados por prácticas del antiguo republicanismo, como el sorteo), presupuestos participativos, y la multiplicación de consultas, plebiscitos y referéndums. Los principios republicanos, por ejemplo la idea del bien común como el fin de la vida social, de la participación como un mecanismo para evitar las relaciones de dependencia y la concepción de lo público como un espacio que se construye en la deliberación colectiva aparecen como ejes rectores de estas nuevas utopías.

Estas utopías buscan también limitar la acumulación desmedida del capital en y de lo urbano, que resulta principalmente de las especulaciones inmobiliarias. Frente a la concepción del espacio urbano como mercancía, se postula una idea de la ciudad como un bien común que restituya esa prioridad del valor de uso sobre

,EL REGRESO DE LA UTOPIA REPUBLICANA

el valor de cambio que había caracterizado a las urbes preindustriales.³⁴ Por ello, el empeño en defender, recuperar y ampliar los espacios y bienes públicos para su uso abierto y plural resulta fundamental. Lo mismo con respecto al control de la propiedad privada: se proponen mecanismos que permitan democratizar su gestión y distribución anteponiendo los intereses de quienes habitan las ciudades sobre los de las empresas que lucran con ellas.³⁵

El segundo fenómeno da cuenta de un resurgimiento de la utopía republicana y corresponde a la manera en que, ciertos pensadores, han valorado y descrito algunas movilizaciones indígenas de carácter comunitario, en México y en otras partes de América Latina. En estos casos, de forma similar a lo que sucedió con Moro, Quiroga, Las Casas y las misiones jesuíticas guaraníes, los presupuestos republicanos se proyectan hacia sociedades “no occidentales” a las que se les atribuyen características positivas que hacen más plausible la realización del ideal utópico. A diferencia de lo que sucedió en la Modernidad temprana, las comunidades autoidentificadas como indígenas participan de manera activa en la elaboración del discurso utópico. Hacia adentro y hacia afuera, se presentan como una alternativa de organización ante el fracaso del proyecto civilizatorio de la Modernidad. Los valores republicanos que surgieron precisamente de la mano de esa Modernidad: la virtud cívica, la preocupación por el bien común, la desconfianza en la propiedad privada y el principio de la autodeterminación expresado en fórmulas como “el mandar obedeciendo” emergen en el contexto de estos movimientos como la ruta a seguir para el establecimiento de nuevas utopías.³⁶

79

³⁴ Uso las categorías de Lefebvre, *El derecho a la ciudad*.

³⁵ Inserto en la tradición marxista, el giro de David Harvey al recuperar la teoría del derecho a la ciudad de Lefebvre puede verse como un acercamiento a los lenguajes republicanos. Ver Harvey, *Ciudades rebeldes*.

³⁶ Ver Sousa Santos, *Para descolonizar Occidente*; Villoro, “Democracia comunitaria”; Velasco, *Republicanism and multiculturalismo*.



Si bien, como señalé, estas dos formas de utopía no son un efecto directo del regreso del lenguaje republicano, los actores que llevan a cabo dichos proyectos han recuperado elementos centrales de esta tradición y esto ha contribuido a su fuerte impacto y amplia aceptación. Más allá de las diferencias que existen entre estas “nuevas utopías”, encontramos en ellas un regreso a la *polis* —la ciudad o la comunidad rural— como el espacio más importante de interacción política, una crítica profunda a las democracias procedimentales contemporáneas y una apuesta por un poder público fuerte y abierto a la participación de los ciudadanos que esté orientado hacia el cuidado del bien común. Se presenta también la propuesta de reorganizar el Estado nación, bajo una lógica que invierta los mecanismos de gobierno y toma de decisiones, priorizando lo local sobre lo nacional. El ideal de un estado confederado compuesto por pequeñas repúblicas autónomas, tan común dentro del republicanismo clásico, surge nuevamente en estas dos formas de utopías. Finalmente, ambas coinciden en la crítica profunda hacia el neoliberalismo, hacia la total mercantilización de la sociedad y la vida humana, anteponiendo la virtud cívica y el bien común sobre la acumulación de la riqueza como los fines de la vida social. Al igual que en distintos momentos de la temprana Modernidad hoy en día el republicanismo se presenta como un lenguaje alternativo que permite denunciar los problemas e injusticias de nuestras repúblicas e imaginar nuevos horizontes.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUILAR, José Antonio, “Dos conceptos de república”, en *El republicanismo en Hispanoamérica. Ensayos de historia intelectual y política* (México, FCE-CIDE, 2002), pp. 57-85.
- ARENDT, Hannah, *La condición humana* (Barcelona, Paidós, 1993).



EL REGRESO DE LA UTOPIA REPUBLICANA

- ARENDDT, Hannah, *Sobre la revolución* (Madrid, Alianza, 2004).
- BRADING, David, *Orbe indiano, de la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867* (México, FCE, 1991).
- DE DIJN, Annelien, "Rousseau and Republicanism", *Political Theory*, 1-22, 2015, pp. 1-22.
- DOMÈNECH, Antoni, *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista* (Barcelona, Crítica, 2004).
- FINK, Zera S., *The Classical Republicans: An Essay in the Recovery of a Pattern of thought in Seventeenth Century England* (Evanstone, Northwestern University, 1945).
- GELDEREN, Martin Van y Quentin SKINNER (eds.), *Republicanism. A Shared European Heritage* (Cambridge, Cambridge University Press, 2002).
- GOLDSMITH, M. M., "Republican Liberty Considered", *History of Political Thought*, 21-3, 2000, pp. 543-559.
- HAMILTON, Alexander, James MADISON y John JAY, *El federalista* (Madrid, Akal, 2015).
- HARVEY, David, *Ciudades rebeldes. Del derecho de la ciudad a la revolución urbana* (Madrid, Akal, 2012).
- ILLADES, Carlos, *El futuro es nuestro. Historia de la izquierda en México* (México, Océano, en prensa).
- ISAAC, Jeffrey C., "The Lion's Skin of Politics: Marx on Republicanism", *Polity*, 22-3, 1990, pp. 461-488.
- JEFFERSON, Thomas, *Escritos políticos* (Madrid, Tecnos, 2014).
- LAS CASAS, Bartolomé de, *De Thesauris* (Madrid, Alianza, 1992).
- , *Doce dudas* (Madrid, Alianza, 1992).
- LEFEBVRE, Henri, *El derecho a la ciudad* (Barcelona, Península, 1978).
- MORO, Tomás, *Utopía* (Barcelona, Austral, 1999).
- PETTIT, Philipp, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government* (Oxford, Oxford University Press, 1997).
- PHILLIPS, Anne, "Feminismo y republicanismo: ¿Es ésta una alianza plausible?", en Félix Ovejero Lucas, José Luis Martí y Roberto Gargarella (comps.), *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad* (Barcelona, Paidós, 2004), pp. 263-285.
- POCOCK, John G. A., *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana Atlántica* (Madrid, Tecnos, 2002).
- QUIJANO, Francisco, "Ser libres bajo el poder del rey. El republicanismo y constitucionalismo de Bartolomé de Las Casas", *Historia Mexicana*, 57, julio-septiembre 2015, pp. 7-64.



- QUIJANO, Francisco, *Las repúblicas de la Monarquía. Pensamiento constitucionalista y republicano en Nueva España, 1550-1610* (México, IIH-UNAM, 2017).
- QUIROGA, Vasco de, *La utopía en América* (Madrid, Dasnatin, 2003).
- RODGERS, Daniel T., "Republicanism: the Career of a Concept", *The Journal of American History*, 79-1, 1992, pp. 11-38.
- ROJAS, Rafael, *Las repúblicas de aire. Utopía y desencanto en la revolución de Hispanoamérica* (México, Taurus, 2009).
- ROUSSEAU, Jean-Jaques, *El contrato social* (México, UNAM, 1984).
- SCOTT, Jonathan, *Commonwealth Principles. Republican Writing of the English Revolution* (Cambridge, Cambridge University Press, 2005).
- 82 SKINNER, Quentin, *La libertad antes del liberalismo* (México, Taurus, 2004).
- , *Los fundamentos del pensamiento político moderno* (México, FCE, 1985).
- , "Thomas More's Utopia and the virtue of true nobility", en *Visions of Politics II. Renaissance Virtues* (Cambridge, Cambridge University Press, 2002), pp. 213-244.
- SOUSA SANTOS, Boaventura de, *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal* (Buenos Aires, Clacso, 2010).
- VELASCO, Ambrosio, *Republicanism and multiculturalismo* (México, Siglo XXI, 2006).
- VERACRUZ, Alonso de la, *De dominio infidelium et iusto bello. Sobre el dominio de los infieles y la guerra justa* (México, UNAM, 2007).
- VILLORO, Luis, "Democracia comunitaria", *Estudios*, 82, 2007, pp. 7-18.
- VIROLI, Maurizio, *Republicanism* (Cantabria, Universidad de Cantabria, 2015).



Francisco Bilbao,
lector y editor de Simón Rodríguez*

Álvaro García San Martín
*Universidad Metropolitana de Ciencias
de la Educación (Santiago de Chile)*

A Rafael Mondragón

Simón Rodríguez arribó a Valparaíso el 28 de enero de 1833 con destino a Concepción, procedente del Callao donde había embarcado el 4 de enero. Permaneció en Valparaíso en tratativas con el gobierno por un adelanto de 120 pesos para solventar los costos del traslado, concedido el 16 de febrero. Iba destinado al Instituto Literario propuesto por José Antonio Alemparte, el Intendente de Concepción. Debió arribar a Concepción los últimos días de febrero, y el presidente José Joaquín Prieto y su ministro Joaquín Tocornal firmaron el 6 de abril el siguiente decreto de contratación:

Se aprueba la propuesta que hace el Intendente de Concepción en la persona de D. Simón Rodríguez para preceptor de la instrucción primaria de aquel colegio y director general del mismo establecimiento en los ramos puramente literarios. En su virtud se le nombra para el desempeño de estos cargos con el sueldo anual de mil

* Este texto es parte del Proyecto de Investigación APIX 14-17 titulado “Simón Rodríguez y el joven Francisco Bilbao” (DIUMCE, 2017). En versiones preliminares, fue parcialmente leído en Ciudad de México en dos ocasiones: en la *Séptima Jornada Rodriaguista* realizada en la UAM el 28 de octubre de 2016 y en el Coloquio Internacional *Utopía y Socialismo* realizado en la UAM el 3 de noviembre de 2016. Agradezco a María del Rayo Ramírez, a Rafael Mondragón y a Carlos Illades esas ocasiones de lectura. Asimismo, fue conversado el 15 de diciembre en las *VI Jornadas de Estudios sobre las Ideas* de la Universidad de Talca organizadas por Javier Pinero y Eduardo Devés. Y con los estudiantes de filosofía en la UMCE ha sido conversado en más de una ocasión.

ÁLVARO GARCÍA SAN MARTÍN

(1.000) pesos pagaderos de los fondos del colegio, los cuales se le abonarán desde el día siguiente que llegó a Concepción.

Simón Rodríguez figura en la Dirección General de Estudios firmando un primer memorándum el 15 de mayo. Solicitaba en él a Alemparte financiamiento para la habilitación de la sala de clases de la escuela, según un modelo de aula, mobiliario y útiles adecuados a su modo de enseñanza. Los trabajos estuvieron concluidos el 5 de septiembre.

84

Alemparte propuso enseguida a Tocornal la conformación de la Junta de Estudios, y Prieto sancionó a su favor. Tocornal comunicó entonces el 19 de julio a Alemparte el siguiente oficio: “Ha sido de la aprobación de S.E. el nombramiento que US. ha hecho para formar la dirección de Estudios de esa provincia en las personas de D. Bernardo Osorio, D. Pedro José Río, D. Simón Rodríguez, D. Domingo Cruzat y D. Domingo Ocampo”. Según un decreto del 20 de marzo de 1832, el Instituto Nacional de Santiago y los demás institutos que se fundaran en las provincias, como otro de Coquimbo y este de Concepción, debían establecer “una Junta encargada de la dirección de estudios [...], compuesta de tres individuos, cuyo nombramiento se reserva el gobierno; [y] hará de presidente el que eligieren entre ellos mismos”.¹ Y por eso el 27 de septiembre Alemparte comunicaba a Pedro del Río que “deberán reunirse el día 1º de octubre a las 7 de la noche en casa de U. para nombrar el que haya de hacer de Presidente de la Junta conforme al artículo 1º del decreto Supremo de 20 de marzo de 1832, que acompaño a U. impreso para los fines consiguientes”. Y, simultáneamente, escribía a Simón Rodríguez:

¹ La Junta de Estudios del Instituto Nacional en Santiago estaba integrada por Andrés Bello, Juan de Dios Vial del Río y Diego José Benavente, nombrados el mismo 20 de marzo de 1832.

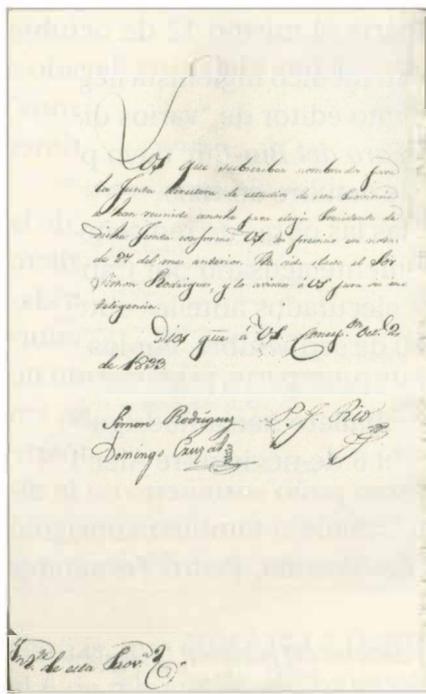
FRANCISCO BILBAO, LECTOR Y EDITOR DE SIMÓN RODRÍGUEZ

Intendencia [de] Concepción. Septiembre 27 de 1833. Por el ministro del Interior con fecha 19 de julio último se comunica a esta Intendencia lo que copio: “Ha sido de la aprobación de S.E. el nombramiento etc.”. Y lo transcribo a U. para su inteligencia, previniéndole que el día 1º de octubre próximo entrante a las siete de la noche deberá U. concurrir a la casa de D. Pedro José Río para verificar el nombramiento de Presidente de la Junta conforme al decreto Supremo de 20 de marzo de 1832 que impreso se remite con esta misma fecha al expresado individuo y en el que se detalla la extensión de facultades que le confieren por su creación para dirigir los estudios en el Instituto Literario. — Dios gué a U. — J. A. Alemparte.

La Junta de Estudios del Instituto Literario de Concepción quedaba así conformada por Osorio, del Río y Rodríguez. Ocampo y Cruzat aparecen nombrados en calidad de suplentes. De hecho la ausencia de Osorio en la reunión del 1 de octubre fue suplida por Cruzat. Y constituidos los tres en casa de Del Río, la elección para presidente recayó sobre Simón Rodríguez.

Entre las obligaciones de la Junta de Estudios el decreto mencionado establecía que debía “designar los métodos de enseñanza y los autores que deban seguirse, previo el dictamen del consejo de profesores” y “reformular el reglamento interior y plan de estudios del Instituto, de acuerdo con el

FIGURA 1. Nombramiento de Simón Rodríguez como presidente de la Junta de Estudios del Instituto Literario de Concepción.



consejo de profesores y previa la aprobación del gobierno”² Conforme a las atribuciones que el decreto le otorgaba debía, pues, elaborar el reglamento disciplinario y el plan de estudios, y decidir sobre los métodos pedagógicos y el canon bibliográfico, y de hecho la Junta de Estudios presidida por Simón Rodríguez elaboró un “plan de enseñanza primaria” que el Intendente Alemparte el 6 de marzo de 1834 ordenaba implementar a Pedro Nolasco Caballero, el subdirector del Instituto.

86

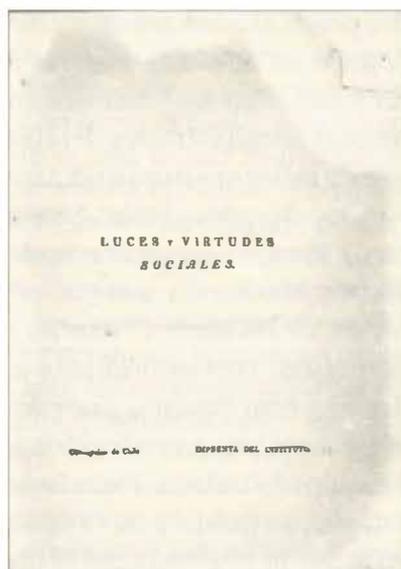
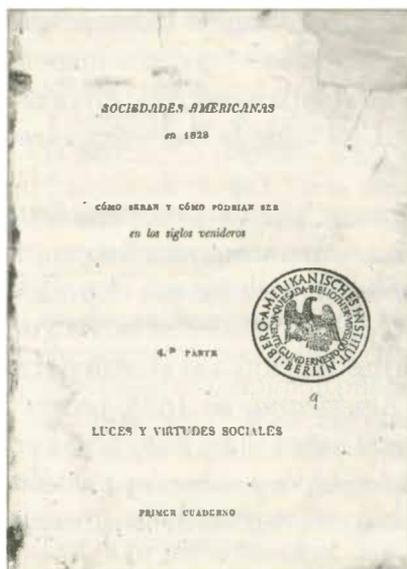
Por otra gestión de Alemparte se obtuvo del gobierno la cesión de una imprenta abandonada en los almacenes fiscales de la ciudad para ser destinada al Instituto. El 12 de octubre de 1833 fue cedida “la prensa con todos sus útiles, y además 416 pesos para comprar 370 libras de letra nueva, adornos y jerglíficos correspondientes”.³ Se creaba así la Imprenta del Instituto. Y a la fundación de la editorial se sumó la creación de un periódico propuesto a Alemparte el mismo 12 de octubre por el francés Jean-Louis Boché, un médico higienista llegado a Chile en 1830, con experiencia como editor de “varios diarios” en Francia. Ese periódico fue *El Faro del Bio-Bio*, cuyo primer número salió a circulación el 19 de octubre de 1833.

En cuanto estuvieron concluidas las obras de rediseño de la escuela, Rodríguez fue maliciosamente acusado por Caballero por irregularidades en los gastos ejecutados ante las autoridades de la Tesorería Provincial el 10 de septiembre. Por los informes de Rodríguez e intervención de Alemparte, la acusación no tuvo éxito. El hostigamiento de Caballero hacia Rodríguez, sin embargo, continuó al punto que el 6 de noviembre Alemparte debió destituirlo de sus clases, y solo pudo sostenerlo en la dirección académica del Instituto. Caballero también consiguió sacar de sus clases al profesor de filosofía, Pedro Fernández

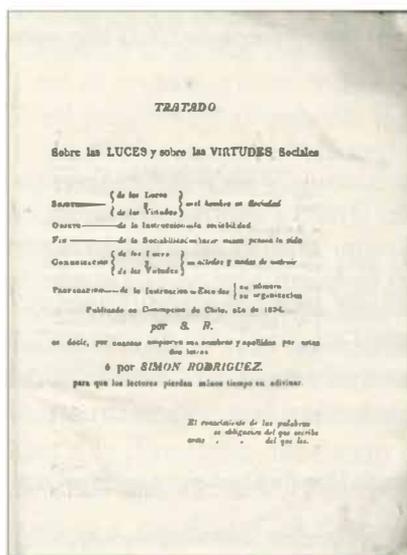
² *Boletín de las leyes y de las órdenes y decretos del gobierno*, p. 145.

³ Cit. en Muñoz Olave, *El Instituto Literario de Concepción*, p. 149.

FRANCISCO BILBAO, LECTOR Y EDITOR DE SIMÓN RODRÍGUEZ



87



FIGURAS 2, 3 y 4. Portada, portadilla y primera página del *Tratado sobre las luces y sobre las virtudes sociales*.

Garfias, que enseñaba a Destutt de Tracy. Aunque, finalmente, el 6 de febrero de 1834, Alemparte colmado firmó la renuncia

del propio Caballero que como otra maniobra le había hecho llegar el 22 de enero. Fue sustituido por Gil Calvo como inspector y por Juan José Arteaga, profesor de matemáticas, en la dirección administrativa del Instituto, incluida la Imprenta, cuyo jefe de taller era Juan José Astete.

88 Años después, Pedro Santos Cruzat, hijo de Domingo Cruzat, y alumno cercano a Rodríguez, rememora para Benjamín Vicuña Mackenna que por entonces “su idea fija era la preparación de las luces y virtudes sociales”.⁴ Y, en efecto, la obra de Rodríguez, correspondiente a la introducción a la cuarta parte del proyecto titulado *Sociedades Americanas en 1828*, proyecto del cual una introducción general había publicado antes en Arequipa,⁵ titulada *Tratado sobre las luces y sobre las virtudes sociales*, se publicó en Concepción a comienzos de octubre de 1834 por la Imprenta del Instituto:⁶

Un lector penquista de la obra de Rodríguez, de iniciales J.S.P., dirigió a Boché como redactor de *El Faro del Bio-Bio* esta siguiente nota el 22 de octubre:

Sr. Er. del Faro:

Ha llegado a mis manos un escrito intitulado *Sociedades Americanas &c.* principiado en Arequipa en [1]828 y continuado ahora en esta ciudad, aunque no por el orden que el autor se propuso según se ha traslucido, tanto por el deseo de complacer en ello al jefe de la provincia, que ha sido tal vez el mandatario en quien han encontrado mejor acogida las ideas republicanas, cuya base es la del escrito indicado, cuanto por conciliar otras necesidades que no es del caso decir. Convencido el autor de la ineficacia de todos los medios

⁴ Carta de Pedro Santos Cruzat a Benjamín Vicuña Mackenna, cit. en Orrego Luco, “Don Simón Rodríguez”, p. 279.

⁵ Véase Mondragón, “Hacia una edición crítica de *Sociedades americanas en 1828* de Simón Rodríguez”, 2016.

⁶ Debo las imágenes al trabajo de María del Rayo Ramírez con la colaboración de Grecia Monroy, obtenidas del ejemplar existente en la Biblioteca del Instituto Iberoamericano de Berlín.

FRANCISCO BILBAO, LECTOR Y EDITOR DE SIMÓN RODRÍGUEZ

empleados hasta el día para mejorar la suerte de la América, y no contándose con el triste recurso de que ella se vaya aprovechando de [los] ejemplos que le ofrece la Europa, vieja en preocupaciones y orgullosa de su sabiduría, propone como el medio más seguro la educación popular, arma contra la cual se han mantenido en guardia los tiranos. En la obra se manifiesta el plan de esta educación, y por las pruebas que ha podido darnos en el ensayo práctico que hemos visto en esta ciudad, se puede asegurar que la filosofía más acendrada, el estudio más constante y la meditación más profunda, han podido solo dar un resultado tan seguro y tan fácil de obtenerse donde haya patriotismo, y donde el gobierno quiera descansar en la opinión pública. Como chilenos hago votos porque el [gobierno] de la nación inmortalice su administración tomando a su cargo la educación popular bajo distinta forma que lo está en el día, pues que una larga experiencia ha enseñado cuán poco o nada se consigue con los medios empleados; [y] que no se contente con decir como muchos: *aún podríamos estar más atrasados: esa es obra del tiempo*, porque se podrá contestar a lo 1º que debíamos estar más adelantados, y a lo 2º que lo que al tiempo se deja en el tiempo se queda. Desearía Sr. Er. que Ud. se dignase dar un lugar en su periódico a esta indicación que el deseo de mejor suerte para mi país me ha arrancado, y que si Ud. se sirviera ilustrarla como tan fácilmente puede hacerlo, le sería muy reconocido su atento S.Q.S.M.B. — J.S.P.⁷

89

No hubo comentario por parte de Boché. Sus propios escritos sobre salud pública venían recibiendo críticas desde hacía algún tiempo entre los lectores penquistas, que terminaron por hacer de ellos un pequeño escándalo. Entre las críticas y las maledicencias que se hicieron correr, Boché decidió al fin renunciar a la dirección del diario el 21 de noviembre. Alemparte lo destinó entonces al Hospital de Concepción el 25 del mismo mes, y a partir del 28 de noviembre la dirección del *Faro* fue encargada a Juan José Arteaga.

⁷ *El Faro del Bio-Bio*, 22 de octubre de 1834.

Vino el terremoto a principios de 1835 que llevó a la ruina todo el establecimiento. Con Carlos Lozier y Juan José Arteaga, comisionados por Alemparte, Rodríguez participó en la elaboración de un informe técnico sobre el sismo en vistas a la reconstrucción de la ciudad, fechado el 13 de agosto de 1835, y luego se apartó de la enseñanza por algún tiempo viviendo en zonas aledañas al río Itata, en las cercanías de Chillán.

Un penquista de iniciales T.S.S., más de medio siglo después, en 1889, se acuerda de Rodríguez y testimonia así su paso por Concepción:

90

Este señor Rodríguez fue muy partidario del sistema de Fourier en las familias. Uno de sus más aventajados discípulos y ardiente admirador fue el señor Pedro Santos Cruzat. Don Simón Rodríguez escribió un libro que corrió impreso en aquella época y en la ciudad de Concepción, que llevaba por lema “Sociedades Americanas”. Era un hombre raro y extravagante en su modo de vestir y aún de pensar. Anciano ya, pobre y sin amigos vivió en sus últimos tres años en el fundo Monte Blanco, cerca de Pemuco, asociado a uno de sus más queridos discípulos, don Bernardino [Segundo] Pradel, quien le tuvo gran aprecio y cariño. Rodríguez fundó una escuela en Concepción donde tuvo por discípulos, a más de los nombrados, a los señores Pablo Mascenlli y Guarda, Miguel del Río y Peña, y varios otros que en este momento no recuerdo. En aquella se les enseñaba prácticamente algunas industrias, como ser la de carpintero, de albañil, la de herrería y otras.⁸

Cuando el francés Jules Dumont D’Urville arribó a Concepción y conoció a Carlos Lozier el 1 de mayo de 1838, conoció también a Simón Rodríguez o supo de él. Dice que después de renunciar al colegio “se retira a la frontera”, y noticia que “está actualmente en una *hacienda* en la frontera”.⁹ El 19 de mayo de

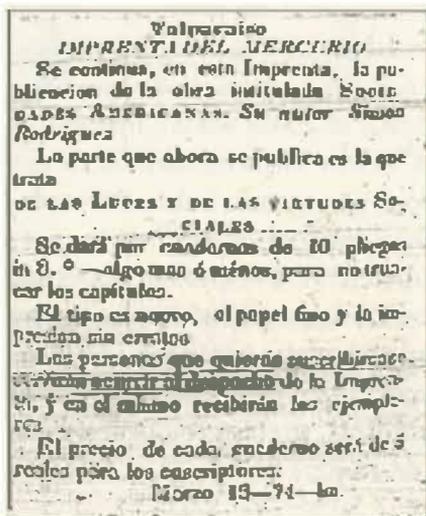
⁸ *El Sur*, 5 de julio de 1889.

⁹ D’Urville, *Voyage au Pole Sud et dans l’Océanie*, p. 271; asimismo véase pp. 60-61. También véase Amunátegui Solar, *Los primeros años del Instituto*

FRANCISCO BILBAO, LECTOR Y EDITOR DE SIMÓN RODRÍGUEZ

1838 el gobierno había decretado la reinstalación del Instituto Literario de Concepción. Pero Rodríguez se trasladó a Valparaíso, tal vez hacia fines de 1838, donde fundó otra escuela a principios de 1839.¹⁰ Aquí escribió una *Carta a cinco bolivianos a la caída de la Confederación Perú-Boliviana*, fechada el 8 de junio de 1839. Publicó en febrero de 1840 en *El Mercurio de Valparaíso* unos artículos sobre *Partidos* y unos extractos de sus obras *Sociedades Americanas* y *Defensa de Bolívar*.¹¹ Y en el mismo *Mercurio*, desde el 13 de marzo hasta el 28 de abril de 1840, de propiedad del francés Bernardo Pery-Etchart en este preciso momento,¹² apareció el anuncio de suscripción para una especie de segunda edición del *Tratado sobre las luces y sobre las virtudes sociales*:

91



En el seno del Cabildo de Valparaíso, en la sesión del 15 de mayo de 1840, Antonio Gundián propuso una suscripción de doce ejemplares para ser destinados a las escuelas:

El Sr. Regidor Gundián expuso que se iba a dar a la prensa una obrita trabajada por D.

FIGURA 5. Aviso de suscripción para el *Tratado sobre las luces y sobre las virtudes sociales*.

Nacional, pp. 358-359, y *El Instituto Nacional*, pp. 738-745; y Soto Ayala, *El Liceo de Concepción*, pp. 374-381.

¹⁰ La escuela, donde también él habitaba, estaba ubicada al costado oeste de la actual calle Edwards, entre las calles Colón e Independencia.

¹¹ *El Mercurio de Valparaíso*, 11-28 de febrero de 1840.

¹² Es su propietario o socio propietario desde el 15 de febrero de 1838 hasta el 30 de septiembre de 1840.

Simón Rodríguez, y que creía conveniente se suscribiese la Ciudad con algunos ejemplares por crearla útil a la juventud, y se acordó se suscribiese la Ciudad con doce ejemplares para distribuirlos a las escuelas, pudiendo aumentar o disminuir la referida suscripción según el mérito de la obra.

92 No sabemos con exactitud la fecha de publicación de la obra. Sabemos sí que para el 15 de mayo aún no estaba publicada. Que tampoco estaba todavía publicada para la visita de Vendel-Heyl el 29 de mayo, porque Simón Rodríguez, dice, “solo pedía cinco reales por entrega, y aun así no había podido reunir más que doscientos suscriptores, necesitando cuatrocientos”. El belga Louis Antoine Vendel-Heyl, que acababa de arribar al puerto de Valparaíso el 28 de mayo de 1840, procedente de Concepción donde había leído aquella suerte de primera edición del texto de Rodríguez, probablemente a través de un contacto con Boché en Concepción, lo buscó en su escuela de Valparaíso y allí lo encontró haciendo clases el 29 de mayo. Instalados en su gabinete, dice, “principió a leerme la continuación de ese cuaderno titulado *Sociedades Americanas*, que había despertado mi curiosidad en Concepción”.¹³ Rodríguez se quejaba ante Vendel-Heyl de la dificultad encontrada en Valparaíso para publicar su obra y, sin embargo, esa “continuación” fue de hecho publicada en Valparaíso por la Imprenta del Mercurio, en el local ubicado en la entonces llamada Plazuela de San Agustín, en “los altos de la casa de un señor Lorca”, precisa Ricardo Donoso,¹⁴ a principios tal vez de julio de 1840.¹⁵

¹³ Cit. de aquí en adelante en Miguel Luis y Gregorio Víctor Amunátegui, “Don Simón Rodríguez”, pp. 253-257.

¹⁴ Ricardo Donoso, *Veinte años de la historia de 'El Mercurio [de Valparaíso]'*, p. 104.

¹⁵ Debo y agradezco igualmente las reproducciones de estas imágenes a María del Rayo Ramírez, tomadas del ejemplar existente en la Biblioteca del Instituto Iberoamericano de Berlín. El ejemplar existente en la Biblioteca Nacional de Chile carece de la portada exhibida.

Entrando en materia, dice Vendel-Heyl, “le hablé entonces de la analogía que había entre sus ideas y las de Fourier y Saint Simon”. Pero Rodríguez, añade, “no había oído sus nombres sino poco tiempo antes, y no había leído sus obras”. Y luego dice: “Me puse entonces a hablarle de los dogmas religiosos del sansimonismo. Me escuchó sin asombro, pero manifestó que sus creencias a ese respecto eran diversas”. También Lastarria dice que Rodríguez “aseguraba no conocer el sistema de Saint Simon, ni el de Fourier”, pero, añade, “se había inspirado indudablemente en los experimentos de Roberto Owen en New Lanark”.¹⁶ Por otra parte, Augusto Orrego Luco, que pudo acceder a la “curiosa y completa colección de las obras de Rodríguez” facilitada “con rara generosidad” por Vicuña Mackenna, advierte que cuando Simón Rodríguez había ido en 1823 a reunirse con Andrés Bello en Londres, ocasión que Bello recordaría después a Lastarria y este transmitiría a su vez a Orrego Luco, Rodríguez llegaba desde París, y dice, citándolo, que durante su residencia en la capital francesa “concurrí a juntas secretas de carácter socialista; vi de cerca al padre Enfantin, a Olindo Rodrigues, a Pedro Leroux, y a otros muchos que funcionaban como apóstoles de la secta”.¹⁷

Decíamos que a comienzos de 1839 Rodríguez fundó una escuela en Valparaíso. Dice también Vendel-Heyl que “su establecimiento, que no contaba más que año y medio de existencia, había alcanzado a tener en cierta temporada hasta cincuenta alumnos, entre ellos seis costeados por la municipalidad, pero en aquel momento había decaído hasta el extremo de no ser concurrido sino por diez y ocho”. En la sesión del 20 de agosto de 1839 Antonio Gundián había propuesto en efecto al Cabildo de Valparaíso el traslado de seis alumnos becados por la Municipalidad para la escuela de Simón Rodríguez:

¹⁶ Lastarria, *Recuerdos literarios*, p. 46.

¹⁷ Orrego Luco, “Don Simón Rodríguez”, p. 266.

FRANCISCO BILBAO, LECTOR Y EDITOR DE SIMÓN RODRÍGUEZ

El señor Antonio Gundián hizo presente que había visitado el establecimiento de primeras letras de Dn. Simón Rodríguez y que, penetrado del sencillo y benéfico método de su enseñanza, proponía a la sala se pusiesen seis jóvenes de los hijos de militares de Valparaíso que han hecho la campaña del Perú, y en su defecto de familias decentes pobres, con el objeto de que, instruidos bajo su buen método, sirviesen en algún tiempo de preceptores de los establecimientos de educación de la ciudad, en atención al poco adelanto que se nota en la ortografía y matemáticas [de los jóvenes], pues no se encuentra uno solo que reúna estas cualidades sino solo el formar letras: discutida que fue la moción en pro y en contra se resolvió nombrar a dicho señor Gundián y al señor [Juan Ramón] Prieto [también Regidor] para que visitasen las escuelas y escogieran los jóvenes de cada una de las tres que existen aquellos más adelantados y decentes, para destinarlos al establecimiento de dicho señor Rodríguez, con el objeto de que aprendan la ortografía, aritmética y partida doble con toda perfección, como premio para estimular al adelanto de otros. El estipendio que debe pagarse al profesor, dándoles este todo lo necesario para la enseñanza, será el de cuatro pesos un real mensuales por cada uno, que es lo que pagan los particulares.

95

Y el 5 de septiembre de 1839 se concretó el traslado:

El señor Regidor Gundián expuso [...] que con respecto a los jóvenes que se acordó se sacasen de cada escuela para el establecimiento del señor Rodríguez, habían sido elegidos los siguientes: de la escuela de [Juan Eloi] Pérez [director de la escuela del Almendral], Menares y García, de la de [Santiago] Hernández [de la escuela de San Juan de Dios], Fernández Niño y Manterola, y de la de [José María] Bonamaison [de la escuela del Puerto], Baños y Banderas.

Pero ya inmediatamente a partir de octubre comenzó el declive. En la sesión del 11 del mismo mes se informa:

El Señor Regidor Gundián dio cuenta [...] que con respecto a los seis jóvenes puestos en el establecimiento del Señor Rodríguez por

ÁLVARO GARCÍA SAN MARTÍN

orden de la Municipalidad, el padre del joven Banderas lo había sacado.

Y así, hasta llegar a tener solo dieciocho alumnos en mayo de 1840. Cuando Vendel-Heyl, tras el naufragio de La Oriental en las costas próximas a Valparaíso el 23 de junio, intentó con su hijo Emilio consolidarse en Chile, propuso a Simón Rodríguez una sociedad para levantar su escuela, pero este se negó por temor de arrastrarlo también a él a la ruina, y por otra razón tanto más perentoria. Dice Amunátegui:

96

El gobierno acababa de pedirle ciertos datos sobre su escuela. Don Simón, que había creído descubrir en esto el principio de una inspección, tal vez hostil, de todos modos molesta, había contestado al gobernador de Valparaíso que desde aquel momento cesaba de ser preceptor.¹⁸

Este gobernador de Valparaíso era Juan Melgarejo Villalón. La entrevista de Melgarejo con Rodríguez debió suceder a mediados de julio, y en ella Melgarejo le solicitó información sobre su escuela, como a los demás directores sobre las suyas, para la elaboración de un informe estadístico sobre la educación en Valparaíso. Se trata de un informe “que ha elevado al Supremo Gobierno nuestra Ilustre Municipalidad”, y que el 31 de julio el *Mercurio* publicó “a solicitud del Gobernador Local”. El informe buscaba justificar la decisión municipal ante el gobierno central en Santiago de fundir la Escuela Náutica al naciente Instituto de Valparaíso, bajo la dirección de Vendel-Heyl y su nuevo socio, el también francés Guillermo Cocq. Ese informe es el siguiente *Cuadro General del estado de educación primaria en que se halla la juventud de esta ciudad*:

¹⁸ M. L. y G. V. Amunátegui, *op. cit.*, p. 258.

de filosofía.¹⁹ Pero Rodríguez, continúa Lastarria, “era un verdadero reformador, cuyo puesto estaba al lado de Spencer, de Owen, de Saint Simon y de Fourier”, y por eso era extraño y chocante a una sociedad letrada que solo sabe hacer alarde de las ideas consabidas.²⁰ Puesto en una sociedad donde la escritura y el pensamiento en sentido propio no existía y en cuyo seno era él “la sola excepción”, además luciendo desastrado sus modales exquisitos, parecía evidentemente “grotesco”. Otras lecturas de ese tiempo, sin embargo, y el ejemplo de la democracia norteamericana, dice Lastarria, “nos había hecho apreciar [...] las ideas de don Simón Rodríguez en su verdadera importancia, y su opúsculo, tan despreciado por la generalidad, nos había llevado a serias meditaciones”. Para Rodríguez, según Lastarria, a diferencia de los socialistas europeos que por medio de la organización del trabajo pensaban conseguir “la nivelación de las fortunas” o “la comunidad de bienes”, el medio para una “reforma social” era la *educación*. A través de un sistema educacional destinado a inspirar “el amor a la propiedad y el hábito del trabajo” pensaba formar la ciudadanía, todavía inexistente, necesaria a la república. La república carecía de *pueblo* y había que crearlo. Y este *pueblo* pensaba crearlo “estableciendo un sistema de *Educación* POPULAR, que destinara a los hombres a *ejercicios útiles* y les diera una aspiración *fundada* a la propiedad”. Para Lastarria, el pensamiento de Rodríguez importaba por su diferencia con él. No se crea un pueblo para una república, pensaba Lastarria, por una educación que disciplina las aspiraciones, sino por un sistema político que asegura los derechos y forma la autonomía en el ejercicio de la libertad. Sin una reforma de las instituciones políticas en este sentido, sostiene

¹⁹ *Elementos de filosofía del espíritu humano, escrito por Ventura Marín para el uso de los alumnos del Instituto Nacional de Chile* (Santiago, Imprenta de la Independencia, 1834-1835).

²⁰ Lastarria, *Recuerdos literarios*, pp. 44-46.

FRANCISCO BILBAO, LECTOR Y EDITOR DE SIMÓN RODRÍGUEZ

Lastarria, “la educación industrial que deseaba el reformador Rodríguez iba a ser estéril, y el trabajo un simple instrumento de la esclavitud”.²¹ En este diferendo con Rodríguez cifra pues Lastarria su posición liberal, lo que permite, de vuelta o de rebote, situar la posición más bien radical de Simón Rodríguez.

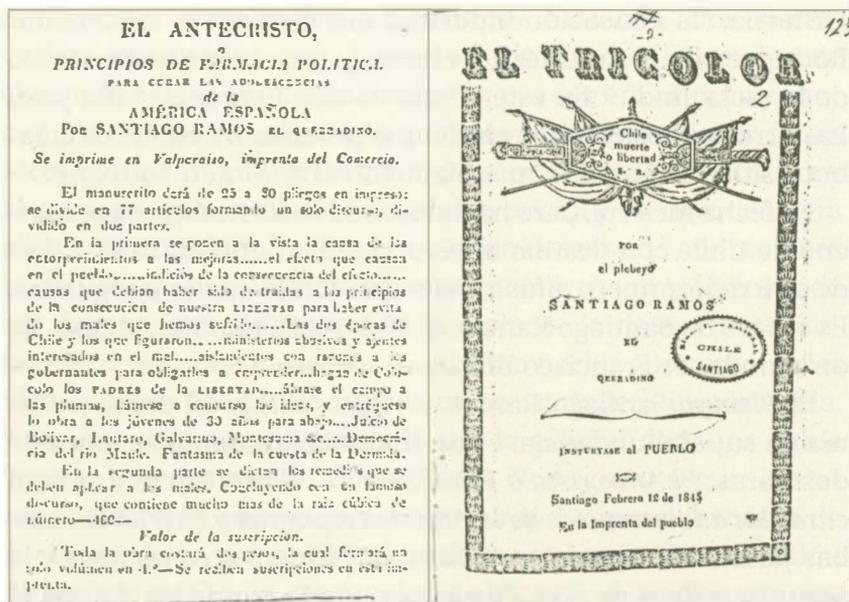
En fecha incierta, pero hacia fines de 1840, Rodríguez se marchó de Chile con destino al Perú, donde murió en 1854. Antes de salir dejó empero difusa una red de intelectuales marginales. Es el caso de Santiago Ramos, el *Plebeyo*. Es también el caso, de otro modo, de Francisco Bilbao.

El *Plebeyo* Santiago Ramos, el *Quebradino*, tal como se firma en superabundancia, es un tipógrafo autodidacta autor de dos obras: *El Antecristo o Principios de Farmacia Política para curar las adolescencias de la América española* y *El Tricolor*, ambas pasadas a imprenta en 1844, la primera a comienzos y la segunda a fines de año. Fue editor o redactor de los diarios *El Duende*, *El Voto Libre* y *El Pueblo*, aparecidos entre 1845 y 1846. Vasco Castillo le ha seguido la pista de manera incomparable.²² A propósito de la publicación de la primera obra, en *La Gaceta del Comercio* de Valparaíso el 19 de febrero de 1844, se dice de su autor que es “discípulo del anciano Simón Rodríguez, autor de las *Sociedades Americanas*”. Y unos porteños en el *Mercurio* el 25 de febrero firman su complacencia ante la noticia de pronta publicación de la obra de “nuestro condiscípulo D. Santiago Ramos”. El 27 de febrero se publica un adelanto del libro en la *Gaceta* promocionando la suscripción, y el 28 de febrero su redactor afirma que el autor “es discípulo del SABIO SIMÓN

99

²¹ Lastarria, *Recuerdos literarios*, pp. 47-52.

²² Sigo aquí la investigación de Vasco Castillo y Camilo Fernández en un libro de próxima publicación en LOM: *Escritos del Plebeyo Santiago Ramos, el Quebradino*. Agradezco a Vasco Castillo el préstamo del original. Y un resumen del mismo titulado “Un caso de republicanismismo popular en Chile: Santiago Ramos el Quebradino, y su lectura plebeya de Simón Rodríguez y de Francisco Bilbao (1844-1846)”, de próxima publicación.



100

FIGURAS 10 y 11. Anuncio de la suscripción.

RODRÍGUEZ, uno de los espíritus más originales que ha producido la América y cuya pérdida para nosotros no puede menos que echarse en cara a una administración que no supo aprovecharse de él”. Todavía el 20 de abril de 1844 el editor de *El Telégrafo de Concepción* anunciaba la inminente publicación de la obra por la Imprenta del Comercio de Valparaíso.²³ Y aún los editores de *El Clarín* de Santiago avisan el 31 de agosto de 1844 el lanzamiento de la otra obra suya: “Actualmente tenemos en prensa *El Tricolor*, para el 18 de setiembre, obra escrita por el joven D. Santiago Ramos, el Quebradino, discípulo del distinguido americano D. Simón Rodríguez”.

²³ Ningún ejemplar ha sido hallado ni hay evidencia posterior de su publicación. Véase al respecto la carta de Santiago Ramos a Rafael Minvielle. *La Gaceta del Comercio*, 5 de marzo de 1844.

FRANCISCO BILBAO, LECTOR Y EDITOR DE SIMÓN RODRÍGUEZ

Entre ambas obras media un acontecimiento fundamental, la publicación de *Sociabilidad chilena* por Francisco Bilbao y el escándalo suscitado a su alrededor durante junio de 1844.²⁴ El cruce de Ramos con Bilbao es localizable en la apología que le tributa en *El Tricolor*.²⁵ El Roto de Ramos, esa realísima ficción testimonial, describe a Bilbao ante el tribunal que lo va a condenar, y en su defensa le hace como filósofo *pintar el dolor y decir la verdad*:

— apucha el anjel atrebio — bien aiga al moso balientn; pero puf diablos, qe filosofo el guainita en un momento les ijo a los justicieros una porsion de filosofias en su mismita cara, colorao como una fagua estaba — biba el defensor del pueblo dijo toita la gentada [...] — pero como iba isiendo, qe pico de mosito, qe pico de diacho pa isir tanta b-a pura — Si a toos nos pintó nuestros padeseres — i los jueSES como unos toros de enojaos llegaban a crujir los dientes — Miento — no toitos porque algunos medio lo defendieron — aunque casi creo qe se estaban asiendo sorros rengos [...] — ¡I poqe, se preguntaría, le quitaron al guanita esta plata? Porque les izo una guenasa cartilla pa enseñarlos a gente — del tamaño de una nues eran los lagrimones qe echaban algunos ombres viejos pa leerla — i isian llorando ¿cómo aprenderemos después de viejos estas leuciones? [...] i moquiando leídan lo que boi a isir [:] Libertad de imprenta, difrusion

101

²⁴ El ensayo fue publicado en *El Crepúsculo* del 1 de junio, y la Acusación Fiscal y la Defensa (completos) en el número del 1 de agosto de 1844.

²⁵ *El Tricolor, por el plebeyo Santiago Ramos, el Quebradino*, febrero 12 de 1845. El ejemplar existente en la Biblioteca Nacional de Chile figura encuadernado con *Luces y virtudes sociales*, obra de Simón Rodríguez en la versión publicada en Valparaíso en 1840. Otro ejemplar, existente en el Museo Mitre de Buenos Aires, Biblioteca, Sección Chilena, 40-2-40, corresponde a una impresión anterior; aparece igualmente impreso en Santiago por la Imprenta del Pueblo, pero figura fechado en “enero 18 de 1845”. Este último fue localizado por vías independientes y casi simultáneamente por Vasco Castillo y por James Wood. Remito a James A. Wood, “El ‘Calendario Chileno Americano’ de 1845: Un impresor radical recuerda la Guerra de la Independencia”, artículo traducido del inglés por José A. Bravo de Rueda para su próxima publicación. Agradezco al autor el acceso al manuscrito.

de las luses, enducasion propular — dese donde bibir al pobre pa que tenga qe comer y este siempre ocupao pa qe asi sean guenos cristianos, pa qe no los metan a los carros como si fueran liones — paqe no los asoten como si fueran toros golosos — paqe no los orquen como si fueran perros locos ni los ajustiseen como si fueran traidores a su patria [...] — no los asoten, maten ni ensierren denle orde ocupándolos pa qe ganen la bia — [...] denle too esto qe aunqe no resen tanto como agora, no se condenarán, porque con la guata llena no robaran — i no robando aunqe no resen como agora, no se condenarán i resando robando i matando como agora, si que se condenaran; pero de... porqe unos robarán por el abito alquirido en la mala criansa — otros por necesidad, i otros porqe el desorden los proteje i la mala esperada bejes los amenasas [...] — asi ijo el Sr. Bilbao [...].²⁶

El contacto de Bilbao con Ramos tuvo lugar al parecer solo durante 1844. El contacto de Ramos con Rodríguez debe remontar a 1839 y 1840 en Valparaíso. Un contacto de Bilbao con Rodríguez pudo tener lugar en 1840 y en Santiago, y en el cual pudo mediar el magisterio habitual de Andrés Bello. Veamos pues el escenario de esta red, sus anudamientos y reanudaciones intermitentes.

Conforme al plan de estudios implementado a partir de 1832, la enseñanza del Instituto Nacional de Santiago se organizaba en seis años comunes, a continuación de los cuales se ingresaba a las llamadas profesiones científicas, entre ellas la de derecho. Esos seis años comunes se dividían en clases principales, secundarias y accesorias. La clase principal durante los cuatro primeros años era la de latín y la de filosofía durante los últimos dos, que en quinto año era un curso anual de filosofía mental; y la de sexto año se dividía en dos cursos semestrales, el primero de filosofía moral y el segundo de derecho natural. Francisco Bilbao ingresó al Instituto Nacional en 1840, y “no sé cómo nos encontramos en julio de 1840 estudiando juntos moral y derecho natural bajo la dirección de don Antonio Varas”, recuerda

²⁶ Ramos, *El Tricolor*, pp. 10-11. Véase asimismo pp. 16-17.

FRANCISCO BILBAO, LECTOR Y EDITOR DE SIMÓN RODRÍGUEZ

Manuel Blanco Cuartín.²⁷ En 1841 Bilbao ingresó a la carrera de derecho, cursó economía política con José Manuel Novoa y fue alumno de Lastarria en el curso de legislación,²⁸ como en 1842 en el de derecho de gentes.²⁹ Debió ser en el año 1841 entonces cuando con Blanco Cuartín leyeron las *Lecciones de derecho público constitucional* de Ramón Salas,³⁰ “que estudiábamos refundido y comentado a la sombra del inolvidable y para mí tan querido maestro don José Victorino Lastarria”.³¹

Las clases de Lastarria en 1841 sin duda fueron decisivas. Algunos de sus estudiantes se organizaron a fines de año y fueron ellos quienes crearon la Sociedad de Literatura de Santiago en febrero de 1842. Entre el 5 de marzo y el 29 de abril figuran Anacleto Montt como presidente y Francisco Bilbao como secretario, en cargos que eran rotativos por elección. Lastarria actúa como director solo a partir del 3 de mayo.³² Y fueron también ellos quienes crearon *El Crepúsculo* el 1 de junio de 1843, la revista donde Bilbao publicó *Sociabilidad chilena* el 1 de junio de 1844.

Andrés Bello había llegado a Chile en 1829, atraído para contrarrestar la preponderancia liberal de José Joaquín de Mora en el Liceo de Chile desde 1828. “En esta época fue cuando vino a Chile este número de extranjeros que nos ha producido tantos bienes”, dice Bilbao en 1844, y entre esos extranjeros, anota, “citaremos algunos que merecen la perpetua gratitud de los chilenos: Mora,

103

²⁷ Blanco Cuartín, “Francisco Bilbao. Su vida y sus doctrinas”, p. 382. Cf. *El Mercurio de Valparaíso*, 1 de abril de 1841, y *El Araucano*, 30 de marzo de 1841.

²⁸ Cf. *El Araucano*, 7 de enero y 11 de marzo de 1842.

²⁹ Cf. *El Araucano*, 27 de enero de 1843.

³⁰ *Lecciones de derecho público constitucional para las escuelas de España, por Ramón Salas*, tomo I (Madrid, Imprenta del Censor, 1821); tomo II (Madrid, Imprenta de D. Fermín Villalpando, 1821).

³¹ Blanco Cuartín, “Francisco Bilbao. Su vida y sus doctrinas”, p. 383.

³² Decían los estudiantes este día 3 de mayo al presentarlo: “Las ligeras nociones de legislación teórica que acabamos de adquirir en el Instituto Nacional [...]”. Lastarria, *Discurso de incorporación a una Sociedad de Literatura de Santiago*, p. 4.

Bello en primera línea. Bello es la joya más preciosa de la ciencia de Chile. [Juan Antonio] Portés, [Carlos] Lozier, [Hipólito] Beauchemin”.³³ Desterrado Mora en 1831, Bello ocupó en adelante un puesto central, decisivo. Después de la dirección del Colegio de Santiago pasó a dictar clases en su casa. Desde 1832 de derecho natural y de gentes. Desde 1834 de derecho romano, entre cuyos alumnos se hallaba José Victorino Lastarria. Y “tal vez desde 1840, incluyó en su curso la enseñanza de la filosofía”, dice Miguel Luis Amunátegui. Este curso “duró varios años”, añade, y entre sus alumnos estaban Aníbal Pinto, Santiago Lindsay, Manuel Antonio Matta, Juan Bello y Francisco Bilbao.³⁴ Lastarria asistía como oyente.³⁵ Era un curso sobre la filosofía de Víctor Cousin.

Se sabe que por este tiempo Simón Rodríguez viajó ocasionalmente a Santiago donde Andrés Bello, “en cuyo hogar le vimos algunas veces”, como testimonia Lastarria.³⁶ Y Rafael Mondragón ha especulado con pertinencia y mostrado con eficacia que en ese contexto y entre ellos pudo ser posible una intercepción cotidiana por parte de Francisco Bilbao.³⁷ En estas circuns-

³³ Bilbao, F., “Sociabilidad chilena”, p. 77. Citamos enseguida la nota incorporada en la versión editada por Manuel Bilbao, que él indica como “Nota a la 3ª edición”. *Obras Completas de Francisco Bilbao*, I, p. 26.

³⁴ Amunátegui, *Vida de don Andrés Bello*, p. 344n. Véase asimismo *El Progreso*, 18 de marzo de 1843.

³⁵ Lastarria, *Recuerdos literarios*, p. 28.

³⁶ *Ibid.*, p. 48.

³⁷ Retomo sobre este punto la investigación avanzada por Rafael Mondragón en su tesis doctoral todavía inédita: “Francisco Bilbao y la caracterización de la prosa de ideas en nuestra América en el siglo XIX”, 2013. Le agradezco el acceso al original. Dice en otro lugar: “Mi tesis doctoral fue pionera en reconstruir los encuentros de Francisco Bilbao y Simón Rodríguez, así como las relaciones entre sus pensamientos, que son fundamentales para la comprensión del pensamiento popular de las organizaciones artesanales y mutualistas que se nutren de ambos pensadores (por ejemplo, es un dato poco conocido que el líder artesanal Santiago Ramos, ‘El Quebradino’, fue discípulo de Rodríguez, y editor de periódicos que prepararon los que luego haría Bilbao)”. Mondragón, *Filosofía y narración*, p. 23n.



FRANCISCO BILBAO, LECTOR Y EDITOR DE SIMÓN RODRÍGUEZ

tancias, y durante el tiempo pues en que Rodríguez preparaba la suscripción e impresión de su *Tratado sobre las luces y las virtudes sociales*, es posible que Bilbao estrechara un vínculo con Rodríguez e incluso que accediera ya en esta fecha a un ejemplar de su *Tratado*. Y a una ocasión en la trama de esta red puede aludir —especulamos— este recuerdo de Bilbao en 1853: “He oído a Simón Rodríguez que decía: ‘las llamas de la Inquisición se han apagado con tinta’”.³⁸ Lo ha oído, pues. Pero también lo ha leído. De hecho ha leído su *Tratado* publicado por la Imprenta del Mercurio a mediados de 1840, según vamos a ver.

Bilbao era un joven pipiolo como eran todos los jóvenes, es decir, “pipiolo o pelucones como sus padres”,³⁹ dice Blanco Cuartín. Manuel Bilbao veía en cambio en su hermano un *tipo excepcional*: “Bilbao defería con los hombres del partido liberal en el punto de partida que la filosofía da al sistema democrático. Se encontraban separados por una barrera enorme. De esta separación nació el papel excepcional que Bilbao vino a representar no solo en su país sino en la América y le ha dejado como el tipo de una nueva escuela”.⁴⁰ Lo que debemos perfilar pues para una comprensión de Bilbao es este *tipo*, su divergencia con la filosofía liberal, y su deriva y secuela radical. Digamos, dando un paso, que ese *tipo* es de inscripción lamennaisiana.

El encuentro de Bilbao con Lamennais remonta a fines de 1841, cuando volvió a tener contacto con Pascual Cuevas, a quien había conocido antes en Lima en el círculo de los exiliados chilenos que frecuentaba Rafael Bilbao, su padre. Pascual Cuevas salió de Lima el 8 de octubre de 1841⁴¹ y entró clandes-

³⁸ Bilbao, “Carta a Santiago Arcos”, p. 34. En *La Revista del Nuevo Mundo*, una revista fundada por Francisco Bilbao en Buenos Aires en 1856, editada y en gran parte redactada por él, se cita a “el ilustre Simón Rodríguez” (p. 102), y se reproduce “El amor propio del filósofo americano” de Simón Rodríguez (p. 288).

³⁹ Blanco Cuartín, “Francisco Bilbao. Su vida y sus doctrinas”, p. 383.

⁴⁰ Bilbao, M., “Vida de Francisco Bilbao”, p. LXXVII.

⁴¹ *El Comercio*, 8 de octubre de 1841.

tino por Valparaíso. Es imaginable entonces que en el escondite de algún barrio periférico de Santiago, durante diciembre tal vez, haya sucedido su primera fascinación con Lamennais:

Era niño, estaba en Santiago, cuando por primera vez supe quién era Lamennais. Salía del colegio, en una tarde de verano, hora de quietud y silencio en la ciudad, abrasada por un cielo refulgente. Me encaminaba a ver a Pascual Cuevas, que vivía oculto y perseguido. Estaba leyendo una obrita, y al verme me dijo: he aquí, Francisco, lo que te conviene [leer]. Era *El libro del pueblo*, de Lamennais. Me leyó un fragmento, le pedí la obra, y desde entonces [...].⁴²

106

“y desde entonces no fue más que un satélite de aquel grande astro desquiciado”, dice Zorobabel Rodríguez en sorna.⁴³ A la lectura de *El libro del pueblo* (1837) siguió la lectura de otra obra de Lamennais: *De la esclavitud moderna* (1839), que debió llegar a manos de Bilbao hacia fines de 1842, porque la noche del 7 de febrero de 1843 desde Valparaíso le contaba a Aníbal Pinto en Santiago que trabajaba en su traducción: “Ahora no más contesto tu carta. Accidentes imprevistos, y una traducción que estoy haciendo de [*De*] *l’esclavage moderne par Lamennais* me [lo] han impedido, porque pensaba escribirte largo, y no puedo escribir mucho”.⁴⁴ A los pocos días después, el 23, le contaba que se había encontrado con Pascual Cuevas en Valparaíso y que volverían a encontrarse por la tarde de este mismo día jueves: “He tenido el gusto de ver por acá a Anacleto [Montt] y Pascual Cuevas; voy a tener una larga conversación con este último esta tarde”.⁴⁵

⁴² Bilbao, F. *Lamennais como representante del dualismo de la civilización moderna*, p. 56.

⁴³ Rodríguez, Z., *Francisco Bilbao. Su vida y sus doctrinas*, p. 21.

⁴⁴ Carta de Francisco Bilbao a Aníbal Pinto, Valparaíso, 7 de febrero de 1843. Archivo Santa María. A7100.

⁴⁵ Carta de Francisco Bilbao a Aníbal Pinto, Valparaíso, 23 de febrero de 1843. Archivo Santa María. A7101.



FRANCISCO BILBAO, LECTOR Y EDITOR DE IMÓN RODRÍGUEZ

La traducción de Bilbao fue publicada en Santiago por la Imprenta Liberal el 10 de junio de 1843. Bilbao hacía entrega de su traducción al “pueblo” como sujeto verosímil de lectura: “al pueblo ofrecemos esta traducción”, decía en el prefacio. La publicación fue seguida por dos críticas aparecidas en los diarios *El Progreso* de Santiago y *La Gaceta del Comercio* de Valparaíso el 17 de junio, que fueron contestadas por Bilbao el 20 de junio a través del *Progreso*.⁴⁶ La crítica de la *Gaceta*, en este tiempo bajo la redacción del argentino Demetrio Rodríguez Peña, advertía su inutilidad porque “el pueblo”, decía, “lo que él y Mr. Lamennais llaman pueblo, no leerá nunca jamás las páginas que le destinan”. No leerá la traducción, pues, “el artesano industrial, o el peón gañán asalariado, o el campesino despotizado por el hacendado”, tal como precisa Bilbao el campo designativo de la palabra *pueblo* en Chile. Y el pueblo no la leerá en efecto, porque no sabe leer. Es entonces tanto más significativo que se trate de una traducción destinada a la ciudadanía pasiva de los trabajadores, frente a la activa de los propietarios, y que sea destinada al proletariado que en Chile, por no saber leer ni escribir, y por no tener nada, ni propiedad ni capital, ni buen empleo, por vivir de un salario mínimo, se halla constitucionalmente al margen del sistema *representativo*. Es además inútil, decía la *Gaceta*, porque es inoportuna: “Escrito por un francés y para la Francia solamente, no son palabras oportunas para Chile”. El *Progreso*, por su parte, hacía escándalo de la traducción por “los horrorosos efectos que produciría entre nosotros la prematura realización de la democracia”. Y todavía *El Mercurio de Valparaíso* el 4 de enero de 1844, a propósito de la reproducción a partir de diciembre de 1843 de *El libro del pueblo* en *El Telégrafo de Concepción*, publicado como libro en

107

⁴⁶ Véase mi edición de la traducción de Bilbao y de los textos de polémica referidos en *La Cañada*, 3, 2012, pp. 369-408. Asimismo, mi artículo “*De la esclavitud moderna*”, en esa misma publicación y número.

1844 por la Imprenta del Instituto en la traducción de Eugenio de Ochoa, alegaba otra vez contra el desatino de su publicación por parte de Ramón y Félix Novoa, sus redactores. Alegaba contra “las *palabras del creyente*”, contra “las *palabras revolucionarias del creyente*”,⁴⁷ “cuya inoportunidad salta a la vista de toda razón sensata”, “que a nuestro juicio no son palabras oportunas en Chile”, porque en ellas, decía, “el apóstol de la democracia cristiana ha exagerado el valor político del pueblo, con miras que tal vez pudieran ser nobles en Francia, pero que de ningún modo lo serán entre nosotros”.

108

La fuente lamennaisiana del pensamiento de Bilbao nunca fue ignorada por cierto y de hecho permite a Diego Barros Arana situarlo al margen del liberalismo reconocible. No era Bilbao un “pipiolo del molde corriente”, dice. Lo delata, añade, su traducción, “producción notable de elocuencia más que de razonamiento, y defensa de la más extremada democracia”.⁴⁸ La traducción es un revelador de su “tendencia”, que no era sin más una variante del liberalismo, la variante, digamos, *extrema*. Era más bien otra cosa. Ese *extremo* expresaba el proyecto de una república democrática, *verdaderamente* democrática. Es sintomático que la traducción haya sido “recibida con indiferencia” según Barros Arana. Esta “indiferencia” de Barros Arana debe ser interrogada, no solo por los textos de crítica a los que hemos hecho ya mención, sino por su recepción en la prensa popular un poco posterior. Ella muestra que en Chile el texto de Lamennais a través de Bilbao puso en movimiento un concepto de *pueblo*: “entendemos por pueblo los proletarios, es decir, los que no poseyendo nada viven únicamente de su trabajo”,⁴⁹

⁴⁷ Alusión a *Palabras de un creyente* (1833) de Lamennais, obra de gran circulación en Chile y en América Latina en la traducción de Mariano José de Larra publicada con el título de *El dogma de los hombres libres* (1836).

⁴⁸ Barros Arana, *Un decenio de la Historia de Chile (1841-1851)*, I, p. 494.

⁴⁹ Lamennais, *De la esclavitud moderna*, p. 382.

FRANCISCO BILBAO, LECTOR Y EDITOR DE SIMÓN RODRÍGUEZ

y movilizó al pueblo por primera vez como *sujeto político*. En éste sentido Santiago Ramos, dice por otra parte Barros Arana, “se daba por el apóstol de la más exagerada democracia”.⁵⁰ Es más o menos lo mismo que dice de Bilbao, inscribiéndolos así en el bloque de una militancia política conjunta. Y en la misma línea parece situarlo Vicuña Mackenna cuando dice de Ramos que “pretendía caricaturar a Bilbao”.⁵¹ En ambos casos se trata, se le acusa, de exceso, de exageración en el ideario, hasta en la facción. A la vez, de democracia deforme y gesticulación ridícula. Ramos, él mismo petiso y curco, mal agestado, y por sí mismo una deformidad, es además un remedo a Bilbao en el rasgo sobresaltado y el dechado de la idea. Pero la caricatura de Bilbao sin duda sitúa a Ramos como receptor de las demandas sociales que aquel había sabido tan bien citar y articular en *Sociabilidad chilena* y tan bien acentuarlas en la escena de su defensa en el tribunal. El roto de Ramos expresa bien en forma deslenguada la admiración que lo convierte en el *Defensor del Pueblo*, tras oírle pintar los padecimientos de este último y oírle leer la cartilla a los privilegios.

109

Ese día 7 de febrero de 1843 en Valparaíso, en periodo de vacaciones donde sus padres, cuando escribía a Aníbal Pinto que traducía a Lamennais, le describía además un trance:

Lenta, difícil, es la educación de las masas; es preciso a toda costa darles intereses, industria, trabajo, lo demás es casi vano. Solamente en rarísimas circunstancias se pueden hacer revoluciones intelectuales en las masas, como cuando hay una exigencia o una carencia de principios directores. [...] No hay duda que falta filosofía en la educación del pueblo y que es necesario dársela para completar al *hombre, ciudadano, progresivo, chileno: humanidad, igualdad, tiempo, espacio*. Leyes a las cuales debe atenerse la edu-

⁵⁰ *Ibid.* II, p. 83.

⁵¹ Vicuña Mackenna, *De Valparaíso a Santiago*, I, p. 168. Cit. en Vasco Castillo y Camilo Fernández, obra inédita antes mencionada.

ÁLVARO GARCÍA SAN MARTÍ

cación, pero [el pueblo] ya tampoco necesita esa transformación en sus creencias, ya está llamado a la plaza a oír al orador y a dar su voto. Y esto no puede hacerse si no *sabe* y no se *interesa* en el *bien público*, y no puede interesarse sin materia.

hay obstáculos

Luego propiedad — reforma — revolución ... alto ahí adónde voy Aníbal déjame yo mismo meditar lo que te digo que aún no estoy muy cierto. Después hablaremos.

110

Hay coincidencia entre los testimonios en cuanto a que la biblioteca de formación de Bilbao encontró un viraje con Lamennais: “Lamennais abrió las puertas a sus meditaciones nuevas”.⁵² Y parece ser este también el tiempo de una vuelta a Simón Rodríguez, de una relectura de su *Tratado*. El vestigio de este trance intelectual puede indagarse en su primera producción teórica, de la cual el propio Francisco Bilbao recuerda dos artículos publicados en “1840 ó 1841, 42, en la *Gaceta del Comercio*, de Valparaíso”, y en 1843, también con suma imprecisión, algunos otros “artículos en *La Gaceta*, de Valparaíso”.⁵³ Durante el mes de marzo de 1843 Bilbao publicó, en efecto, en la *Gaceta* una serie de artículos sobre educación suscitados por un artículo sobre “Literatura” publicado el 2 de marzo en la misma *Gaceta*, donde el autor, de seudónimo Batilo, sospechaba de la utilidad de una educación primaria general. Planteaba el problema en términos presumidamente universales, tenía en cuenta el caso de Francia, y en consecuencia desaconsejaba para Chile la educación primaria de “las masas”. Un plan de educación en Chile debía evitar la consecuencia obvia de la desocupación, la cesantía de los que saben leer y escribir y el descontento de los indignados. De otro modo, con capacidades desempleadas, la educación resultaría útil en Chile solo a la sublevación contra

⁵² Bilbao, M., “Vida de Francisco Bilbao”, p. XXXVII.

⁵³ Carta de Francisco Bilbao a Miguel Luis Amunátegui, Buenos Aires, 25 de abril de 1861, en Donoso, *El pensamiento vivo de Francisco Bilbao*, p. 183.

FRANCISCO BILBAO, LECTOR Y EDITOR DE IMÓ RODRÍGUEZ

las calidades de la ciudadanía letrada. Daba Batilo con la solución al peligro que representaría una masa letrada con la formación del “sentimiento religioso”, que era la base, decía, de la moralidad y de la justicia entre las clases sociales. La crítica de Bilbao apareció el 7 de marzo, y fue continuada, en respuesta a Batilo, el 15 y el 17 de marzo. Al responder y al calor de una polémica en todo caso amistosa, Bilbao le dice: “Distingámonos los dos, Batilo, en pocas palabras. Yo abogo por la Educación, Batilo por el sentimiento religioso. Ahora bien se distinguen nuestras banderas”. Es significativo que se trate de un amigo, miembro de la Sociedad Literaria, y de condiscípulo suyo. Batilo es el seudónimo de Juan Bello Dunn. Y es en su contra que Bilbao sostiene pues la necesidad de educar *a las masas* conforme al sistema propuesto por, así lo llama al citarlo, “el venerable y desgraciado anciano D. Simón Rodríguez”. La apuesta de Bilbao por la “Educación” apela, en efecto, al sistema de *Instrucción Pública* propuesto por Simón Rodríguez, y sostiene, citándolo, que ella ha de consistir en las cuatro partes que la conforman: “*Instrucción Social*, para hacer una nación prudente; *Corporal*, para hacerla fuerte; *Técnica*, para hacerla experta; y *Científica*, para hacerla pensadora”, y Bilbao se enfrenta entonces a Bello con el plan de educación popular de Rodríguez y citando en concreto la página 27 del *Tratado sobre las luces y sobre las virtudes sociales* en la edición de 1840 publicada en Valparaíso. Es preciso *educar al pueblo* con un saber social que lo haga prudente, un saber corporal que lo haga saludable, un saber técnico que lo haga vivir bien y un saber científico que lo haga pensar. Se trata, como para Sarmiento pero en un sentido distinto, de *educar al soberano*, de educar al pueblo para el ejercicio de su soberanía indelegable.⁵⁴

111

Transcurrido un año, Bilbao vuelve a la cuestión educacional en la *Gaceta* los días 3, 5 y 15 de febrero de 1844, en reacción esta

⁵⁴ Cf. Oyarzún, “El pensamiento educacional de Simón Rodríguez”.



vez a Juan Nepomuceno Espejo, también amigo y miembro de la Sociedad Literaria, que había publicado un artículo “sobre la educación de las mujeres” en *El Crepúsculo* del 1 de febrero. La crítica a Espejo tiene que ver con la mirada que a Bilbao le parece estrecha desde la que considera la cuestión de la educación de la mujer, poniendo él la cuestión educacional al interior de una cuestión política de más vasto horizonte. Para Bilbao no se trata de la inclusión de la mujer a la clase ilustrada, se trata más bien de fundar un sistema de educación popular general sobre nuevas bases constitucionales, sobre bases democráticas que impliquen una reforma de la representación, una reforma laboral y una reforma de la propiedad. Solo una reforma constitucional en este triple sentido, que funde la igualdad como condición social y sea pues la igualdad una *igualdad de la libertad*, podría fundar la ciudadanía que permanece todavía ajena pero prometida al proletariado. Dice Bilbao:

Educación popular, decimos; no educación parcial, educación de clases ricas. No. Educación popular, plebeya [...] Educación plebeya envuelve la reforma de la constitución actual de la propiedad y del trabajo en Chile. Educación plebeya envuelve la existencia de cámaras donde estén representados los intereses del proletariado.⁵⁵

Pocos días después de concluida esta polémica con Espejo, el 28 de febrero de 1844, en el mismo texto favorable a la impresión de la primera obra de Santiago Ramos que antes mencionamos, donde se dice que el autor es “discípulo del SABIO SIMÓN RODRÍGUEZ, uno de los espíritus más originales que ha producido la América y cuya pérdida para nosotros no puede menos que echarse en cara a una administración que no supo aprovecharse de él”, se dice a continuación sobre Rodríguez:

⁵⁵ Véase mi edición en *La Cañada*, núm. 3, 2012, pp. 409-418.



FRANCISCO BILBAO, LECTOR Y EDITOR DE SIMÓN RODRÍGUEZ

Después hablaremos larga y metódicamente sobre las teorías políticas del Sr. Rodríguez sometiéndolas a la ley, a la piedra de toque del DESARROLLO de la IGUALDAD. En estas dos palabras encerramos nuestra crítica. DESARROLLO, indica la unión y el aprovechamiento de los últimos resultados del siglo. IGUALDAD, la ley divina, el blanco donde vamos, el paraíso prometido. En estas dos palabras envolvemos lo relativo (el tiempo) y lo abstracto (la igualdad) y quizás preparados de este modo divisemos pronto lo incompleto de sus teorías.

Después efectivamente, el 28 de agosto de 1844, en la misma *Gaceta*, se retoma y continúa la discusión con Rodríguez, sobre otro aspecto de su pensamiento. Luego de una cita que se hace de las páginas 6 y 7 del *Tratado*, aquel paso que contiene la crítica a Europa como modelo y que acaba con la conocida llamada a la originalidad de América, se dice:

113

En esta parte, a pesar de lo fuerte del autor, nos atrevemos a decirle que no ha comprendido la unidad del desarrollo de la humanidad, que meciéndose en el Oriente, aparece hercúlea en la Europa, y ese brazo de Hércules es el que nos ha impulsado en la carrera del tiempo, ligados a la humanidad. Consultemos las localidades y la moral de nuestros pueblos, consultemos el carácter peculiar que han tomado nuestros habitantes, las fisonomías diversas, las mezclas de las razas, pero no nos aislemos, no cortemos el lazo misterioso que nos une al través del Atlántico, y caminemos como los demás pueblos de la tierra, llevando nuestra piedra para la gran pirámide que [se] eleva: la unidad de la civilización — la unidad del universo. Esta es la parte que nos atrevemos a criticar.

Localicemos en seguida la autoría de estas últimas referencias. El diario *La Gaceta del Comercio*, impreso en la Imprenta del Comercio de propiedad de Rafael Bilbao, había aparecido en Valparaíso en febrero de 1842 bajo la redacción de Nicolás Pradel, en seguida tomada por el argentino Vicente Fidel López.

A partir del 15 de febrero de 1843 su redactor era otro argentino, Demetrio Rodríguez Peña. Pero para el 28 de febrero de 1844, la fecha del texto que acabamos de considerar, el redactor de la *Gaceta* ya no era Rodríguez Peña, que acababa de renunciar el 23, y Bilbao para esta fecha, como siempre durante los veranos, se hallaba en Valparaíso. El día 29, y este es otro guiño, aparece un artículo sobre Flora Tristán en el editorial del diario, acompañado en la sección de folletín de la traducción de “Una vista a las cámaras del parlamento, por Mme. Flora Tristán”, tomado de *Paseos por Londres* (1840). La correspondencia con Aníbal Pinto de esta fecha muestra con claridad la injerencia inmediata que mantiene sobre el diario de su padre. Y pensamos, pues, por ello, y por lo que resta por decir, que este texto favorable a la publicación de la obra de Ramos y de discusión con la obra de Rodríguez pertenece a Bilbao.

Los meses siguientes de 1844, marzo, abril y mayo, son los meses de la redacción final de *Sociabilidad chilena*, publicada el 1 de junio. Tras la condena del jueves 20 de junio y sus consecuencias, la expulsión de la carrera de derecho del Instituto Nacional el día lunes 24, cuando cursaba derecho romano con Miguel María Güemes, y del Liceo de Santiago —un colegio de Domingo Faustino Sarmiento y Vicente Fidel López— donde impartía clases de filosofía, desde el domingo 28 se halla instalado en Valparaíso. Atrincherado en la *Gaceta* enfrentó la prensa de Santiago durante el mes de julio, y los primeros días de agosto tomó la redacción. El lunes 5 de agosto escribe a Aníbal Pinto: “No extrañes mis tardías contestaciones [...] Ahora que he concluido un pequeño editorial para mañana, vengo a escribirte”.⁵⁶ Y a fines de mes, el miércoles 28 de agosto, volvía sobre su redacción: “Aprovecho en lo que puedo, en lo que me acuerdo

⁵⁶ Carta de Francisco Bilbao a Aníbal Pinto, Valparaíso, 5 de agosto de 1844. Archivo Santa María. A7107.

FRANCISCO BILBAO, LECTOR Y EDITOR DE SIMÓN RODRÍGUEZ

de tus consejos relativos a mi redacción”. Y aun le pedía más consejo: “En fin espero que me digas y me observes sobre la marcha de mi redacción”.⁵⁷

El mismo miércoles 28 de agosto, el redactor de la *Gaceta*, el propio Francisco Bilbao pues, iniciaba la publicación de una carta de Simón Rodríguez cedida por Santiago Ramos, aquella *Carta a cinco amigos a la caída de la confederación Perú-Boliviana* fechada el 8 de junio de 1839 que el propio Rodríguez había dejado manuscrita en manos de Ramos. La carta cedida a Bilbao por “su discípulo D. Santiago Ramos”⁵⁸ fue publicada en cinco partes a partir del 28 de agosto, y continuada los días 7, 13, 23 de septiembre y 9 de octubre de 1844. Ese día 28 de agosto Bilbao agradecía el obsequio de la carta a “este joven patriota y estudioso que se consagra sin cesar en la mejora de la sociabilidad”, y por el autor de la carta, decía, “sentimos un no se qué de amor y gratitud aunque chilenos”.

Para Bilbao, el porte de Simón Rodríguez alcanza proporciones continentales y es similar a la alcanzada por Saint-Simon en Europa: “Simón Rodríguez es en la América Meridional lo que Saint Simon en la Europa”. No dice que sea sansimoniano. Dice al contrario que la originalidad, la de su estilo, la de su pensamiento, y la demandada a la América Meridional, es su gran apuesta, “es su lado culminante y lo caracteriza en la América del Sur como el socialista verdaderamente americano”. Dicho sea a propósito, en esta misma línea de lectura se halla Amunátegui cuando lo llama “el socialista americano”,⁵⁹ y más aún Santiago Ramos cuando habla de “el San Cimon Americano”, o

115

⁵⁷ Carta de Francisco Bilbao a Aníbal Pinto, Valparaíso, 28 de agosto de 1844. Archivo Santa María. A7110. Véase asimismo Bilbao, M., “Vida de Francisco Bilbao”, p. XXXII, y Barros Arana, *Un decenio de la Historia de Chile (1841-1851)*, I, p. 504.

⁵⁸ James Wood indica que la localización de esta referencia a Santiago Ramos como “discípulo” de Simón Rodríguez pertenece a Gabriel Cid.

⁵⁹ Amunátegui, M. L. y G. V., “Don Simón Rodríguez”, p. 257.

se refiere con maestría de tipógrafo a “el sabio americano Sn. Simon Rodríguez”.⁶⁰

Y he aquí, por fin, algo del texto de Bilbao que recoge sus impresiones sobre Rodríguez:

116

En medio de las cuestiones de partido, de las guerras internacionales y civiles de la América, en medio del gran alboroto sobre las constituciones y formas, él se ha ocupado del fondo: de la sociabilidad. La sociabilidad la ha considerado bajo sus dos facetas culminantes: la educación y la propiedad. Él ha manifestado, ha expuesto y ha planteado los medios de llevarle a efecto, y suya es también la idea de la aspiración fundada a la propiedad. Ha viajado en Europa y América, ha examinado lo que son y lo que valen las diferentes formas de la civilización y ha permanecido extraño al espíritu de secta, sereno ante el espectáculo grandioso de la Europa y con la voz del filósofo exclama pidiendo originalidad para la América. [...] Ha sido rico y ha perdido su patrimonio en escuelas y en instituciones industriales. Es colombiano y la América ha sido su teatro. Ha sobrellevado el insulto, el ridículo, el desprecio en lo que hace a su carácter de socialista y la fortaleza del filósofo siempre ha resistido. ¡Es anciano y aún vive del trabajo de sus brazos! Se ha visto envuelto en lo más fuerte de las pasiones de partido y la dignidad de su carácter siempre ha dominado a la calumnia, siempre ha arrollado al hijo indigno de la independencia americana. Su conducta, intachable; su moral, irreprensible; su carácter, humano; su voluntad, indómita; su genio, nos atrevemos a decir: el primero de la América Meridional. He aquí el hombre cuya carta insertamos.

La última sección de la carta apareció publicada el 9 de octubre de 1844, decíamos. Tres días antes, Bilbao se había embarcado rumbo a París en compañía de los amigos Matta, Francisco y Manuel Antonio.

Estamos en 1845, a fines de año, en Santiago de Chile. El 13 de septiembre se dejó caer un juicio de imprenta contra Pedro Godoy, el redactor del *Diario de Santiago*. A las afueras del tribu-

FRANCISCO BILBAO, LECTOR Y EDITOR DE SIMÓN RODRÍGUEZ

nal entre los manifestantes fue sorprendido y arrestado Pascual Cuevas, sindicado de incitar el “tumulto” y ser el causante de los desmanes públicos. Contra lo que parecía un levantamiento popular, el 12 de octubre se constituyó la Sociedad del Orden bajo la dirección de Ramón Errázuriz, en cuyas filas se hallaban los viejos conservadores y se encontraban aun ciertos liberales, viejos y jóvenes. Los jóvenes se sub-agruparon en el Club de Santiago. En ella confluyeron Domingo Santa María, Álvaro Covarrubias, Felipe Matta, Juan Bello, Francisco Solano Astaburua, Antonio Alemparte, Santiago Lindsay, Javier Rengifo y Aníbal Pinto.⁶¹ Órgano de estas sociedades fue *El Orden*, aparecido el 20 de octubre, redactado por Domingo Santa María, y subalterno a él *El Artesano del Orden* a cargo de Ramón Renjifo.

117

En confrontación, el 17 de octubre se constituyó la Sociedad Democrática formada por ciertos liberales aristócratas como Pedro Félix Vicuña y José Victorino Lastarria, y sobre todo por muchos jóvenes, “la mayor parte estudiantes en derecho”,⁶² como Manuel Bilbao. Asimismo, se formó el 23 de octubre la Sociedad de Artesanos Caupolicán bajo el liderazgo del estudiante Manuel Guerrero y el artesano Ramón Mondaca, entre cuyos miembros se hallaba Santiago Ramos.⁶³ La Colocolo y la Lautaro que le siguieron aumentaron el contingente de los artesanos asociados. Como órgano de dicho gremio apareció *El Artesano Opositor* dirigido por Victorino Laynez desde el 11 de diciembre, que intentó no sin ingenuidad instrumentalizar el interés opositor contra el gobierno a favor de la clase artesanal. Su distribución era gratuita, financiado dicen unos por los opositores y dicen otros por los ministeriales.

La consigna plebeya hizo sospechar al gobierno. Sobreactuó con oportunismo, y en consecuencia el 1 y el 12 de noviembre fueron arrestados en sus domicilios y encarcelados en calidad

⁶¹ *El Orden*, 20 de octubre de 1845.

⁶² *Diario de Santiago*, 18 de octubre de 1845.

⁶³ *Diario de Santiago*, 27 y 28 de octubre de 1845.

de incomunicados acusados por el delito de conspiración Pedro Godoy, Manuel Bilbao, Manuel Guerrero, Ramón Mondaca, Santiago Ramos y Manuel Espejo, entre otros. La sospecha era una farsa, un torpe pero al fin un eficaz montaje. Los interrogatorios a los detenidos hicieron recaer condenaciones sobre los jóvenes Bilbao y Guerrero: Manuel Bilbao fue exiliado a Lima y Manuel Guerrero relegado a Juan Fernández.

Santiago Ramos, después de interrogado, fue liberado el 21 de noviembre. El 20 de diciembre volvió a la cárcel, pero de visita a los amigos presos esta vez. Y pudo ser resultado de esa visita el acuerdo con Pascual Cuevas de distribuir gratuitamente algunos ejemplares de *De la esclavitud moderna* de Lamennais. Los ejemplares estuvieron disponibles en la Imprenta de la Oposición en calle Compañía número 100 al parecer a partir del mismo 20 de diciembre. Dos meses después, el 21 de febrero de 1846, Santiago Ramos insiste avisando a través del *Diario de Santiago* la donación (de parte de Pascual Cuevas) de los últimos ejemplares sobrantes de la traducción de Bilbao disponibles en la Imprenta del Pueblo de la calle Gálvez desde el lunes 23.⁶⁴

118

A LOS ARTESANOS.

Las personas que no hayan recibido un cuaderno que se repartió en la imprenta de la Oposición titulado, *La esclavitud moderna*; ocurran a la imprenta del Pueblo donde se repartirá gratis, el lunes próximo.

Esta obra la ha escrito un anciano y sabio sacerdote en defensa del Pueblo francés; pero por nuestras actuales circunstancias conviene admirablemente a la clase pobre de Chile.

Este obsequio lo hago a los artesanos de Santiago el distinguido patriota don Pascual Cuevas.—Leído con frecuencia os aconseja los RR. del Pueblo.

FIGURA 12. Aviso de Santiago Ramos a los artesanos aparecido en el *Diario de Santiago* el 21 de febrero de 1846.

⁶⁴ El aviso reaparece el lunes 23, y se repite el martes 24. Debo y agradezco a Vasco Castillo el obsequio de esta noticia.

FRANCISCO BILBAO, LECTOR Y EDITOR DE SIMÓN RODRÍGUEZ

Antes de emprender su viaje a Francia, Bilbao dejó con Pascual Cuevas todo el remanente de su traducción. Su reposición explica que *El Artesano Opositor*, sacado en esta fecha por la Imprenta de la Oposición, a partir del mismo 20 de diciembre de 1845 en su número 4, a manera de lema, junto a una cita de Alessandro Manzoni que venía apareciendo desde el primer número, sea precedido por la frase de Lamennais que Bilbao había dispuesto como epígrafe en la portada de su traducción: “La causa del pueblo es la causa santa, la causa de Dios: ella triunfará”, ligeramente modificada ahora: “La causa del pueblo es la causa de Dios, ella triunfará. / LAMENNAIS”.

119



FIGURA 13. Cabeza de *El artesano opositor*.

Debió ser esta una intervención del propio Victorino Laynez, porque el número 7 del 7 de enero de 1846 de *El Artesano Opositor* aparece impreso en la “IMPRENTA DEL PUEBLO, por el PLEBEYO Santiago Ramos el Quebradino”. Y en una rudimentaria imprenta propia, que llamó Imprenta del Pueblo, Santiago Ramos fue editor del *Duende*, antes de serlo del *Pueblo*. El primer número del *Duende* apareció el 7 de agosto de 1845. Dos días antes, en el *Diario*, Ramos avisaba que este tendría como

objetivo “mejorar la condición de la clase trabajadora”. Y en su propia imprenta de la calle de Gálvez donde vivía apareció su propio diario, *El Pueblo*, a la semana siguiente, el 14 de enero, gratuito, también financiado por la oposición, aunque esta dijo después que estaba más bien pagado por el gobierno, como para justificar la represión que vendría.

En el número 1 del *Pueblo*, a modo de lema, se inscribe otra vez la misma proposición: “La causa del pueblo, es la causa santa, causa de Dios: ella triunfará”, dispuesta en la base del título, con dos llaves a los costados que esquematizan las dos preguntas con las dos respuestas famosas de Sieyès: “¿Qué es el pueblo? / Nada} {¿Qué será? / Todo}”. A continuación, antes del artículo editorial, una nueva cita: “La libertad quiere ser conquistada, jamás es concedida voluntariamente, y en todas partes ha sido debida a los esfuerzos generosos DEL ARTESANO, siempre el primero en reclamarla, el primero en obtenerla, muriendo por ella”. La cita de Ramos figura esta vez notablemente firmada por “Lamené”, tal como se oye y se ve. Esta firma

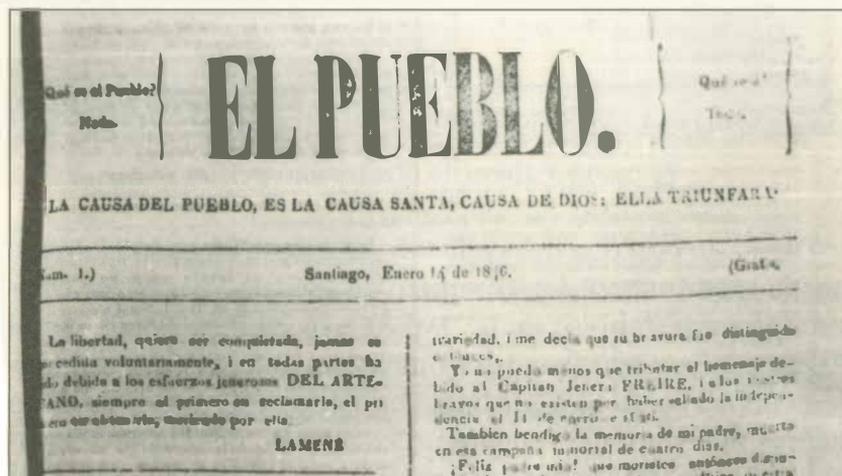


FIGURA 14. Cabeza de *El Pueblo*.

FRANCISCO BILBAO, LECTOR Y EDITOR DE IMÓN RODRÍGUEZ

(La Mennais — Lamennais — Lamené)⁶⁵ expresa un proceso de indudable plebeyización creciente.

Los números 5 y 6 del *Pueblo*, publicados los días 15 y 22 de febrero, seguidos del número 7 del 8 de marzo de 1846, contienen un artículo único consecutivo de tres partes titulado “El Pueblo. A todos los pueblos”. Este número 7 es el último en imprimirse.



121

FIGURA 15. Cabeza del número 7 de *El Pueblo*. 8 de marzo de 1846.

El número figura precedido de una ilustración realizada por Manuel Espejo, por la cual fue acusado de sedición. Le sigue a continuación el texto de Santiago Ramos por cuyo motivo fue condenado a un exilio de diez años, acusado igualmente de se-

⁶⁵ Sus primeras obras, hasta 1834, fueron firmadas por R. F. de La Mennais. Las obras sucesivas fueron firmadas por F. de Lamennais. Y “Lamené” es ya una apropiación popular, aparte de local.

dición. El número fue requisado hasta donde se pudo la noche del 7 de marzo. El 8 de marzo amanecía la ciudad de Santiago bajo estado de sitio. Ambos, Ramos y Espejo, desaparecieron desde entonces de la escena política nacional.

122 Por el pensamiento y el estilo del texto, puede reconocerse en la cabeza y en la mano tan singulares de Ramos la cabeza y la mano dibujante de Simón Rodríguez. En este, su último trazo, dejó en consigna “las máximas republicanas de un sabio americano”, parafraseándolas, interviniéndolas, “un poco variadas para aplicarlas a nuestra patria”. Se trata de las “Máximas Republicanas” de Simón Rodríguez tomadas de la *Carta* de 1839, aquella que había dejado en manos suyas en 1840 y que fue pasada a Bilbao en 1844 para su publicación en la *Gaceta*. Las “Máximas Republicanas” de Simón Rodríguez reaparecen, pues, adaptadas a Chile por el Plebeyo, en *El Pueblo* del 8 de marzo de 1846.

Le sigue en la prensa de marzo y abril un desconcierto tal que solo indica la entrada en escena de un tercio en el campo de combate electoral entre conservadores y liberales, pero que busca, en su radicalidad, más acá de los partidos, en el mundo de la vida, una regeneración profunda, y en las relaciones sociales, la existencia política del pueblo.

Manuel Bilbao fue llevado a Valparaíso el 13 de marzo para salir exiliado a Lima. A la salida de la prisión escribe a su hermano que está en París, y tras contestarle, Francisco Bilbao consigna en su diario íntimo el mes de abril de 1846:

He recibido cartas de Chile. Mi hermano Manuel ha estado preso en un horrendo calabozo. — He sentido placer y orgullo. Se ha portado como hombre. — Mala comportamiento de mis amigos. Me separo de amigos que amo. La libertad es primero que todo. Se atacan en mi país las instituciones libres, y ellos defienden el poder. ¿Dónde estáis pues almas que había conocido? Este paso me ha servido — he resuelto sacrificarme. — Yo iré a pedir cuentas del



FRANCISCO BILBAO, LECTOR Y EDITOR DE SIMÓN RODRÍGUEZ

sentimiento de la libertad y desgracia a los opresores y corrompidos porque siento un gran poder en mí. — Amigos P. E. L. ¿será posible? ¿volveré a mi patria y no os daré la mano republicana?⁶⁶

¿Quiénes son estos amigos a quienes Bilbao ya no les extenderá “la mano republicana”? ¿Se trata de los amigos Pinto, Espejo, Lindsay? ¿Aníbal Pinto y Santiago Lindsay, por sus actuaciones en el Club de Santiago y en el *Orden?*, ¿y Juan N. Espejo en la *Gaceta?* No lo sabemos. Lo cierto es que esa *mano republicana* será estrechada al artesano que conformará la Sociedad de la Igualdad en 1850. Y por los sucesos revolucionarios de 1851, en los cuales los artesanos igualitarios son activos, Francisco Bilbao saldrá de Chile condenado a muerte y a un exilio sin retorno.

123

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

Archivos

Archivo Nacional de Chile.

—, Archivo de Intendencias. Intendencia de Concepción. Año 1833-1834.

—, Archivo del Cabildo y Municipalidad de Valparaíso. Año 1839-1840.

—, Archivo Domingo Santa María González.

Bibliografía citada

AMU ÁTEGUI, Miguel Luis, *Vida de don Andrés Bello* (Santiago de Chile, Impreso por Pedro G. Ramírez, 1887).

AMUNÁTEGUI, Miguel Luis y Gregorio Víctor AMUNÁTEGUI, “Don Simón Rodríguez”, en *Biografías de Americanos* (Santiago de Chile, Imprenta nacional, 1854), pp. 224-299.

⁶⁶ Bilbao, M., “Vida de Francisco Bilbao”, p. LIX.

- AMUNÁTEGUI SOLAR, Domingo, *El Instituto Nacional bajo los rectorados de don Manuel Montt, don Francisco Puente y don Antonio Varas (1835-1845)* (Santiago de Chile, Imprenta Cervantes, 1891).
- , *Los primeros años del Instituto Nacional (1813-1835)*. Santiago de Chile, Imprenta Cervantes, 1889.
- BARROS ARANA, Diego, *Un decenio de la Historia de Chile (1841-1851)*, tomo I (Santiago de Chile, Imprenta y Encuadernación Universitaria, 1905).
- , *Un decenio de la historia de Chile (1841-1851)*, tomo II (Santiago de Chile, Imprenta Universitaria, 1906).
- BILBAO, Francisco, “Acusación Fiscal” y “Juri. Defensa del artículo Sociabilidad chilena”, en *El Crepúsculo* 4, 1 de agosto, 1844, pp. 109-131.
- , *La revolución en Chile y los mensajes de proscripto* (Lima, Imprenta del Comercio, 1853).
- , “Sociabilidad chilena”, en *El Crepúsculo*, Santiago de Chile, 1844, II, 2, 1 de junio, pp. 57-90.
- , “Carta a Santiago Arcos”, en Bilbao, F., 1853, pp. 7-109.
- , *Lamennais como representante del dualismo de la civilización moderna* (París, Imprenta D'Aubusson y Kugelman, 1856).
- , *La Revista del Nuevo Mundo* (Buenos Aires, Imp. y Lit. J. A. Bernheim, 1856).
- , *Obras Completas de Francisco Bilbao*. Edición hecha por Manuel Bilbao, tomo I (Buenos Aires, Imprenta de Buenos Aires, 1866).
- BILBAO, Manuel, “Vida de Francisco Bilbao”, en Bilbao, F., 1866, pp. IX-CCV.
- BLANCO CUARTÍN, Manuel, “Francisco Bilbao. Su vida y sus doctrinas”, en *La Cañada*, 5, 2014, pp. 380-389.
- Boletín de la leyes y de las órdenes y decretos del gobierno*. Lib. 5, Núm. 5, Santiago de Chile, Diciembre 8 de 1832 (Santiago de Chile, Imprenta de la Independencia, 1839).
- CASTILLO, Vasco y Camilo FERNÁNDEZ, *Escritos del Plebeyo Santiago Ramos, el Quebradino*, en prensa.
- , “Un caso de republicanismo popular en Chile: Santiago Ramos el Quebradino, y su lectura plebeya de Simón Rodríguez y de Francisco Bilbao (1844-1846)”, en prensa.
- DONOSO, Armando, *El pensamiento vivo de Francisco Bilbao* (Santiago, Nascimento, 1940).
- DONOSO, Ricardo, *Veinte años de la historia de ‘El Mercurio’* (Santiago de Chile, Imprenta Cervantes, 1927).



FRANCISCO BILBAO, LECTOR Y EDITOR DE SIMÓN RODRÍGUEZ

D'URVILLE, Dumond Jules, *Voyage au Pole Sud et dans l'Océanie sur les corvettes L'Astrolabe et La Zélée*. Tomo III (París, Gide Éditeur, 1842).

GARCÍA SAN MARTÍN, Álvaro, “De la esclavitud moderna. Un capítulo de la filosofía en Chile: Francisco Bilbao (1839-1844)”, en *La Cañada*, 3, 2012, pp. 137-166.

LAMENNAI, Félicité de, *De la esclavitud moderna*. Prefacio y traducción de Francisco Bilbao (Santiago de Chile, Imprenta Liberal, 1843). Edición y notas de Álvaro García San Martín, seguida de la polémica, en *La Cañada*, 3, 2012, pp. 369-408.

LA TARRIA, José Victorino, *Discurso de incorporación a una Sociedad de Literatura de Santiago, en la sesión del tres de mayo de 1842* (Valparaíso, Imprenta de M. Rivadeneyra, 1842).

—, *Recuerdos literarios. Datos para la historia literaria de la América española y del progreso intelectual de Chile*, 2ª ed. (Santiago de Chile, Librería de M. Servat, 1885).

MONDRAGÓ, Rafael, *Filosofía y narración. Escolio a tres textos del exilio argentino de Francisco Bilbao (1858-1864)* (México, UNAM, 2015).

—, “Francisco Bilbao y la caracterización de la prosa de ideas en nuestra América en el siglo XIX”, tesis para obtener el doctorado en Letras Hispánicas (México, UNAM, 2013).

—, “Hacia una edición crítica de *Sociedades americanas en 1828* de Simón Rodríguez: claves para la reconstrucción de un proyecto editorial”, en *Utopía y praxis latinoamericana*, XXI, 75, 2016, pp. 113-137.

MUÑOZ OLAVE, Reinaldo, *El Instituto Literario de Concepción (1823-1853)* (Santiago de Chile, Imprenta Chile, 1922).

ORREGO LUCO, Augusto, “Don Simón Rodríguez”, en *Retratos* (Santiago de Chile, Ediciones de La Revista Chilena, 1917), pp. 241-290.

OYARZÚ, Luis, “El pensamiento educacional de Simón Rodríguez”, en *Atenea*, LXXXVII, 266, 1947, pp. 184-199.

RAMOS, Santiago, *El Tricolor* (Santiago de Chile, Imprenta del Pueblo, 1845).

RODRÍGUEZ, Simón, *Sociedades Americanas en 1828* (Concepción, Imprenta del Instituto, 1834).

—, *Sociedades Americana en 1828* (Valparaíso, Imprenta del Mercurio, 1840).

RODRÍGUEZ, Zorobabel, *Francisco Bilbao. Su vida y sus doctrina* (Santiago, Imprenta de *El Independiente*, 1872).



SOTO AYALA, L. Carlos, *El Liceo de Concepción, Anales de la Universidad de Chile*, 137, 73, 1915, pp. 33-96, 361-424, 709-748.

VICUÑA MACKER A, Benjamín, *De Valparaíso a Santiago*, volumen I (Santiago de Chile, Imprenta de la Librería del Mercurio de E. Undurraga y Ca., 1877).

WOOD, James A., "El 'Calendario Chileno Americano' de 1845: Un impresor radical recuerda la Guerra de Independencia", en prensa.

Periódicos

El Faro del Bio-Bio, Concepción, 1833-1834.

El Mercurio de Valparaíso, Valparaíso, 1840-1844.

126

El Comercio, Lima, 1841.

El Araucano, Santiago de Chile, 1842.

La Gaceta del Comercio, Valparaíso, 1842-1844.

Diario de Santiago, Santiago de Chile, 1845-1846.

El Orden, Santiago de Chile, 1845-1846.

El Artesano del Orden, Santiago de Chile, 1845-1846.

El Artesano Opositor, Santiago de Chile, 1845-1846.

El Duende, Santiago de Chile, 1845.

El Voto Libre, Santiago de Chile, 1846.

El Pueblo, Santiago de Chile, 1846.

El Sur, Concepción, 1889.



El Congreso Obrero de 1876 en México. El reconocimiento de los trabajadores como proyecto social

Miguel Orduña Carson
Universidad Nacional Autónoma de México

En 1876, en la Ciudad de México, se llevó a cabo el primer Congreso Obrero de la República mexicana. Iba a ser el último año de gobierno del Sebastián Lerdo de Tejada, pues tras una exitosa asonada militar, en el mes de noviembre el general Porfirio Díaz lo despojaría de la presidencia. Así, en 1876 se inaugura el período que la historiografía nacional ha denominado *Porfiriato*, y que concluye hasta 1910. Durante esta larga etapa de la historia nacional, hubo otros congresos obreros que intentaron organizar a la clase trabajadora, pero el de 1876 se caracteriza por ser el de más amplia convocatoria y el de mayor legitimidad.¹

El primer Congreso Obrero se organizó una década después del definitivo triunfo militar de los liberales sobre los conservadores. Durante los poco más de diez años que van del fusilamiento de Maximiliano de Habsburgo al establecimiento del Porfiriato, los trabajadores urbanos habían desplegado un intenso activismo social que los llevó a fundar una diversidad de periódicos,² a consolidar mutualidades y cooperativas³ y a realizar al menos dos exitosas huelgas de artesanos en la capital del país: la de sastres y la de sombrereros. Los trabajadores de

¹ Para una historia de los congresos obreros, véase Illades, *Hacia la república del trabajo*. pp. 261-294.

² Sobre los periódicos de los trabajadores en el periodo véase Leal y Woldenberg, *Del Estado liberal a los inicios de la dictadura porfirista*, pp. 181-185.

³ Sobre cooperativas véase Rojas Coria, *Tratado de cooperativismo mexicano*.

la Ciudad de México y de otras regiones del país, muchos de los cuales habían sido soldados del bando liberal, aprovecharon los apoyos obtenidos por el liberalismo triunfante, con lo que pudieron reforzar sus asociaciones y promover las iniciativas de organización de la clase trabajadora, dándoles un nuevo impulso. La acumulación de fuerza que habían logrado los artesanos urbanos y los obreros de la incipiente industria nacional de la época se manifestó en una extensa convocatoria a un Congreso nacional obrero que reunió a más de 170 delegados.

128 Para explicar la importancia de esta iniciativa, así como el proyecto utópico de sociedad que promovían los trabajadores mexicanos, vale la pena detenerse en un acontecimiento aparentemente menor, en un discreto acto que devela un profundo conflicto del cual se desprendieron soluciones aparentemente inalcanzables. El 18 de agosto de 1871, unos años antes de la convocatoria al Congreso Obrero, el sastre Teófilo Álvarez, a causa de los malos tratos de los que había sido objeto, renunció a su trabajo. Su dimisión se granjeó el inmediato aplauso de uno de sus colegas, quien lo dio a conocer al público a través de una carta que se publicó en el periódico *El Socialista*.⁴

Este diminuto acontecimiento de la historia no da cuenta de un glorioso acto de heroísmo patriótico ni de un memorable sacrificio revolucionario, pero fue un símbolo de gran importancia para la comunidad laboral: un ejemplo de actitud digna en la irrenunciable exigencia en favor de un trato respetuoso. La dimisión de Teófilo Álvarez, admirada y aplaudida, fue presentada como un modelo de comportamiento para garantizar el reconocimiento social de los trabajadores. El gesto se presentó como un medio efectivo para obligar al reconocimiento del trabajador como un integrante básico de la sociedad y como un referente fundamental para la creación de un orden social

⁴ “Remitido”, *El Socialista*, 27 de agosto de 1871, p. 3.

EL CONGRESO OBRERO DE 1876 EN MÉXICO

justo, un proyecto al que también se comprometió el Congreso Obrero de 1876. En este texto me propongo mostrar, a partir de este acontecimiento y de la argumentación expresada en el Congreso Obrero, que el reconocimiento y el debido respeto fueron elementos importantes en la exigencia pública en favor de un orden social justo.

LA RENUNCIA DE UN SASTRE Y EL DEBATE
EN LA ESFERA PÚBLICA

129

El periódico *El Socialista* publicó una crónica firmada por “Un Sastre”, donde se narra la renuncia de Teófilo Álvarez al taller donde trabajaba. El autor de la nota, según explicó él mismo, se había animado a enviar su carta al periódico motivado por los textos que en sus páginas había leído. Refería directamente a un editorial en el que la redacción se explicaba que: “Las doctrinas del socialismo son vistas por los hombres retrógrados y sin amor a la humanidad, como unas utopías sin sentido; como unas ilusiones irrealizables”.⁵ Para *El Socialista* estas doctrinas eran una respuesta a las intolerables condiciones de los trabajadores: “Así como el esclavo siente pesar sobre su cuello la cadena del yugo y del servilismo, así nosotros sentimos la misma presión; la del especulador —empresario que causa en nosotros, por decirlo así, la destrucción, entregándonos en manos de la miseria”.⁶

Ya desde su primer número, los editores de *El Socialista* explicaron que publicaban el periódico con “la firme convicción de que el pueblo necesita hacer oír su voz”. Y se comprometían, desde su condición de trabajadores, a defender en la es-

⁵ La redacción, “El Socialismo”, *El Socialista*, 13 de agosto de 1871, p. 1.

⁶ *Id.*

fera pública los intereses del pueblo: “aunque humildes artesanos, los redactores y editores de este periódico se creen con el derecho, como hijos del pueblo, de combatir todo lo que al pueblo perjudique; de luchar contra el que al pueblo ataque; y de procurar lo que al pueblo eleve”.⁷

130

El Socialista fue el más importante de los periódicos escritos por y para los trabajadores en la segunda mitad del siglo XIX, no sólo por ser el más longevo, sino porque logró mantener su condición de representante de las organizaciones laborales en las diferentes coyunturas políticas que enfrentó el país, convirtiéndose con frecuencia en vocero y gestor de los intereses del sector laboral. El esfuerzo por mantener esta legitimidad fue notable a lo largo de la historia del periódico y, por eso, desde un principio pugró por convertirse en el principal propagandista de las luchas de los trabajadores.

Signo inequívoco de su legitimidad, apenas a un mes de que iniciara sus publicaciones, *El Socialista* recibió una carta en la que se hacía público reconocimiento a la renuncia del sastre Teófilo Álvarez. El autor de la carta declaraba que “estando en todo conforme con las ideas emitidas” por el periódico, solicitaba a los editores que se dignaran insertar “en las columnas de su apreciable periódico” las líneas en las que daba a conocer “un notable acontecimiento en la sastrería de los Sres. Madaleno y Gardoqui, y por el cual se ve el fruto de sus trabajos se va recogiendo, pues hasta aquí se han encaminado a hacer comprender a nuestros artesanos sus derechos”.⁸

En honor a su intención de ser vocero de los trabajadores, el periódico publicó la carta que exponía los siguientes acontecimientos: el 18 de agosto, frente a un cliente que se presentaba en aquel taller para la medición y ajuste de una pieza de ropa,

⁷ La redacción, “A los lectores”, *El Socialista*, 9 de julio de 1871, p. 1.

⁸ “Remitido”, *El Socialista*, 27 de agosto de 1871, p. 3.

EL CONGRESO OBRERO DE 1876 EN MÉXICO

se descubrió que se había cometido un error de confección. Uno de los dueños de la sastrería, el señor Madaleno, acusó a su empleado de ser el responsable del descuidado trabajo:

Con tal motivo, el C. Álvarez, con palabras demasiado prudentes, defiende su derecho, manifestando que el defecto no era proveniente por su causa, sino por la del que había cortado la prenda: viendo el Sr. Madaleno por esta aclaración, descubierta poco tino para cortar, es increpado Álvarez con palabras indecentes que no suenan nada bien en los labios de un *caballero* [...] ⁹

El autor de la carta muestra una situación y compara las actitudes de uno y de otro, confronta los comportamientos del empleador y del empleado, y termina por señalar la grosería de uno y la cautela del otro: Álvarez se defendió “con palabras demasiado prudentes” y en respuesta recibió una reprimenda salpicada de palabras indecentes por parte del señor Madaleno. Ante el exabrupto, y pese a la descortesía de la que era objeto, “el ofendido tuvo la decencia de decir que no se le tratara de ese modo”. No obstante, en respuesta a su respetuoso reclamo, obtuvo todavía más insultos.

131

En un deslinde de responsabilidades, el cronista defiende al empleado, a quien califica de “persona inteligente en el arte, debido a que lo aprendió y lo practicó en la casa del Sr. D. Miguel García, persona muy recomendable en la sociedad por sus conocimientos teóricos y prácticos en el ramo de sastrería, pudiendo asegurar sin temor a equivocarme ser el primero que se conoce en estas cualidades en la capital”. ¹⁰

La crónica de los eventos expone aquello que distingue al artesano, el valor social sobre el que sustenta sus argumentos: el conocimiento del oficio que le permitió al sastre Álvarez seña-

⁹ *Id.* Cursivas mías.

¹⁰ *Id.*

lar el error en la confección e identificar que el responsable era el maestro artesano, encargado del corte de la pieza. Si bien la renuncia fue calificada por el cronista como “un notable acontecimiento”, el maltrato no tenía nada de extraordinario. Lo que se destacaba era la resolución del trabajador de abandonar el trabajo, lo notable era este gesto de dignidad ante una situación que se repetía cotidianamente.

132 *El Socialista* había presentado unos días antes de la publicación de esta carta el desalentador panorama en que se encontraban los trabajadores: “Preguntadle a uno de esos artesanos cuáles son las recompensas y él os dirá que la mayor parte de ellas son *el desprecio y groseras palabras* [...]”.¹¹ Aquel diagnóstico emitido por *El Socialista* se confirmaba en el caso de Teófilo Álvarez, quien ante las ofensas e insultos se vio “precisado a abandonar por un momento sus principios y contesta[r] en el mismo lenguaje que se usaba para tratarlo, renunciando en el acto a seguir trabajando en la referida casa, pues mejor *prefería la miseria que ser humillado sin motivo por un déspota*”.¹²

El cronista, al dar un ejemplo concreto de la relación entre los trabajadores y los dueños de los talleres, reafirmaba lo dicho por el periódico y reivindicaba la lucha de los trabajadores: “Que este acontecimiento sirva de ejemplo a nuestros compañeros de trabajo para no dejarse ultrajar más de esos que se creen *señores*”.¹³

Es importante hacer notar que estas cursivas buscan el énfasis irónico y al hacerlo ponen en duda la condición de *señor* y de *caballero* del dueño del taller, a quien se le conceden dichos epítetos pese a demostrar en los hechos no merecerlos. ¿Qué hace a una persona digna de dicho reconocimiento? Para

¹¹ La Redacción, “El Socialismo”, *El Socialista*, 13 de agosto de 1871, p. 1. Cursivas mías.

¹² “Remitido”, *El Socialista*, 27 de agosto de 1871, pp. 2-3. Cursivas mías.

¹³ *Ibid.* Cursivas del original.

EL CONGRESO OBRERO DE 1876 EN MÉXICO

el cronista, no basta con ser dueño de un taller, hacen falta buenos tratos, prudencia y pericia en el oficio.

En respuesta a la grosería y el maltrato, la renuncia era una respuesta inevitable, pues con ella se mantenía el debido respeto de uno mismo y se promovía su dignidad frente a otros. Por eso, la actitud de Teófilo Álvarez fue presentada como un ejemplo para los trabajadores que buscaban el reconocimiento de su trabajo y de su persona: se conformaba como un modelo a seguir.

Teófilo Álvarez, quien se convertiría en un destacado líder de las organizaciones de trabajadores y quien participaría como delegado en el Congreso Obrero de 1876, respondió a la carta publicada agradeciendo la atención prestada a su caso. Aunque asentó que

133

“los elogios” que se le hacían a su persona eran “inmerecidos”, consideraba un deber dar cuenta de lo que sucedía en dicha “casa”. En su testimonio, que también se publicó en *El Socialista*, expuso que, pese a haber sido empleado sólo durante algunos meses en el taller de Madaleno y Gardoqui, ese tiempo fue suficiente “para comprender la ninguna consideración que dicho señor guarda a sus oficiales, ni aun a aquellos que por su buena conducta y cumplimiento en el trabajo debía, en mi humilde juicio, guardárselas”. Y detalla lo que consideraba el agravio más ofensivo: “El Sr. Madaleno tiene por costumbre tutear de un modo despreciativo a los que trabajan en su casa, no librándose de esta ofensa ni las personas en las que ya blanquea el pelo y la barba”. El tuteo despreciativo se hacía intolerable cuando se trataba de gente de avanzada edad. Así, a consecuencia de las ofensas y los malos tratos, los trabajadores “miran humillada su dignidad”, aunque “por la necesidad de trabajar para subvenir a sus necesidades” no abandonan el taller.¹⁴

Álvarez concluyó su texto afirmando que la actitud del señor Madaleno era “muy injusta” y que “para hacerse obedecer de-

¹⁴ “Remitido”, *El Socialista*, 3 de septiembre de 1871, p. 4.

bería buscar manera más digna”, que debería tener “consideración” con los trabajadores de “un país que tantas pruebas ha dado de amistad y deferencia a todos los extranjeros que, sin miras hostiles, han pisado nuestro territorio”.¹⁵

134 Esta última afirmación mostraba lo que sería una constante en las luchas de los artesanos contra los dueños de los talleres donde trabajaban. En la medida en que muchos de los maestros artesanos eran extranjeros, con frecuencia los reclamos de los trabajadores señalan la extranjería de sus empleadores. Vale la pena señalar, sin embargo, que la extranjería no fue un argumento central en la lucha de los trabajadores urbanos, era más bien un agravante en la valoración de las conductas. Como en el texto de Teófilo Álvarez, los trabajadores exponían con claridad que el reclamo se debía a la falta de respeto y de consideración. Pugnaban en favor del trato respetuoso y su queja era consecuencia del frecuente desprecio que vivían los trabajadores. Debido a estas circunstancias, el cronista aplaudió públicamente la renuncia de Teófilo Álvarez; lo ponía como un ejemplo ante un reclamo general: “que no se nos mande como a esclavos, ni se nos trate como a bestias, pues en cuanto a hombres todos somos iguales, y la posición social no debe contrariar los sentimientos naturales, pues estos tanto caben en un pobre artesano, como [en] el más rico potentado”.¹⁶

Vale la pena señalar que la organización del trabajo de finales del siglo XIX no siempre hizo distinción entre los dueños de los talleres y los trabajadores. De modo que el proyecto de las asociaciones liberales decimonónicas, y entre ellas el Congreso de 1876, no buscaba confrontar, pues “todos dependemos unos de otros, y depender de alguno es necesitar de él. La necesidad es el principio y el motivo de la vida social. Queremos,

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Id.*



EL CO GRESO OBRERO DE 1876 EN MÉXICO

no la igualdad en posición social; pero sí la consideración y retribución equitativa y justa del trabajo del artesano”.¹⁷

LA HUELGA Y LA PROTESTA COLECTIVA

El proyecto de la organización de los trabajadores en el siglo XIX no buscaba igualar la posición social, pero exigía una retribución justa y un trato respetuoso, en el que se reconociera que los “sentimientos naturales” los comparten tanto “un pobre artesano, como el más rico potentado”.

135

No obstante la voluntad en favor de las asociaciones, hay que insistir en que la organización interclasista no eximía los conflictos de clase dentro de los talleres y con frecuencia estas asociaciones promovieron la suspensión del trabajo (ya fuese con renuncias o huelgas) como respuesta a la reducción de salarios, así como ante la falta de respeto y el maltrato.

El Congreso Obrero de 1876, que defendió la legitimidad de suspender el trabajo, se vio precedido por dos exitosas huelgas, una en el ramo de sastrería y otra en el de sombrerería.¹⁸ La primera de ellas, que se inició en julio de 1872 en la Casa Cousin, involucró a los confeccionadores de chalecos, quienes enviaron un remitido al periódico *El Socialista* informando que habían decidido suspender labores y concluían con la siguiente arenga: “¡Energía[,] sastres mexicanos! Hagamos comprender a los que vienen a enriquecerse a nuestra patria que ya estamos a punto de abandonar nuestra habitual condescendencia, y que el día que esto suceda, ellos serán los primeros en sufrir las consecuencias”.¹⁹

¹⁷ La redacción, “El Socialismo”, *El Socialista*, 13 de agosto de 1871, p. 2.

¹⁸ Para noticia pormenorizada de estas huelgas, véase Illades, *Hacia la república del trabajo*, pp. 201-233.

¹⁹ “Remitido”, *El Socialista*, 28 de julio de 1872, p. 2. Cit. en Illades, *Hacia la república del trabajo*, pp. 206-207.

Los sastres que se declararon en huelga no sólo pidieron a *El Socialista* la publicación de su comunicado, sino que con ello reconocieron que, “hasta ahora” (y la advertencia no es deleznable), el periódico no había “desmerecido el nombre que les diéramos de nuestros defensores”.²⁰

136

En respuesta a este escrito y ante la decisión de los sastres, *El Socialista* fijó su postura reconociendo la huelga como único recurso para evitar que “el pésimo ejemplo del Sr. Cousin” pudiera extenderse entre “el arte de sastrería”: “felizmente, los honrados artesanos a quienes se ha impuesto esta rebaja, comprendiendo la magnitud del mal, han preferido declararse en huelga y quedar sujetos a las consecuencias de la falta de trabajo antes que consentir en el gravísimo mal [...] ¡Bien por los oficiales del Sr. Cousin!”²¹

La segunda huelga de importancia en este periodo fue la de los sombrereros, que había iniciado en abril de 1875, apenas unos meses antes de la convocatoria al Congreso Obrero, y fue provocada también por la reducción de salarios. A diferencia de la huelga de sastres, la de sombrereros se extendió a varios talleres de la ciudad hasta que se logró establecer una huelga general del ramo para exigir salarios mínimos en los trabajos de confección de sombreros. Gracias al apoyo de diversos sectores, y en particular al de otros trabajadores urbanos, la huelga logró su objetivo y pudo evitar la disminución del ingreso de los sombrereros.

EL CONGRESO OBRERO DE 1876 Y ALGUNOS DE SUS DISCURSOS

Con estos antecedentes y pese a frecuentes reivindicaciones laborales, es notable que el Congreso de 1876 no centrara su aten-

²⁰ “Remitido”, *El Socialista*, 28 de julio de 1872, p. 2.

²¹ “Gacetilla”, *El Socialista*, 28 de julio de 1872, p. 4.

EL CONGRESO OBRERO DE 1876 EN MÉXICO

ción en reivindicaciones económicas sino en “la regeneración” del trabajador. En la primera de las sesiones llevadas a cabo para dar forma al Congreso, quedó claro que se trataba de una convocatoria para promover su “adelanto” y “engrandecimiento”. Como decía el representante de la Sociedad de Mineros y Arquitectos ante el Congreso, esta organización pretendía fortalecer:

los esfuerzos de las clases obreras por transfigurarse, [que] han comenzado a producir brillantes resultados, y han hecho comprender a las antiguas clases, cuyos privilegios no tenían fundamento plausible, que la mayor nobleza es la de los sentimientos, que la mayor grandeza es la del alma, que la más respetable aristocracia es la de la virtud; cualidades todas que encontraréis siempre reunidas en esos sacerdotes del adelanto que se llaman obreros.²²

137

Se trataba, y lo dijeron explícitamente, de trascender los límites que la forma de organización mutualista imponía y “crear una organización nacional de trabajadores capaz de mejorar su condición y de darles presencia en la esfera pública”.²³

El Congreso reunió 69 organizaciones y se llegaron a registrar 173 delegados de diversos orígenes.²⁴ Entre éstos había escritores y periodistas, arquitectos e ingenieros, sastres, sombrereros, impresores e hilanderos. El Congreso convocó a una gran cantidad de personajes. Junto a figuras del movimiento laboral, como el propio sastre Teófilo Álvarez, se reunieron, entre otros, el poeta cubano José Martí, el arquitecto Emilio Dondé, el activista griego Plotino Rhodakanaty y, el editor de *El Socialista*, Juan de Mata Rivera. Todos convencidos de la necesidad de regenerar a los trabajadores y de promover su engrandecimiento como clase y como individuos.

²² “Discurso pronunciado por Francisco de P. Vera”, en “Congreso Obrero”, *El Socialista*, 12 de marzo de 1876, p. 2. Reproducido en *El Congreso Obrero de 1876*, p. 54.

²³ Illades, *Hacia la república del trabajo*, p. 266.

²⁴ *Ibid.*, p. 267.

El escritor y activo promotor de las organizaciones laborales, Agapito Silva, quien participó en el Congreso como representante de la Sociedad Unión y Concordia de Meseros, señaló con claridad los objetivos que buscaba el Congreso Obrero y los medios que serían necesarios para alcanzarlos.

138

Quieren los obreros sujetarse a una constitución que les marque sus deberes, que sea ley suprema en todas sus diferencias y el símbolo augusto de sus intereses: [buscan someterse a una ley que responda a sus intereses, los cuales se desglosan de la siguiente manera:] quieren la supresión de las veladas [trabajo nocturno, se entiende], la justa remuneración del trabajo, [y junto con los reclamos por un salario digno aparecen los elementos en los que propongo poner atención:], la consideración social, [y] el respeto debido, [Luego la retórica se hace menos precisa. Quieren] la muerte de esa afrentosa tiranía a que durante muchos años inclinó la cerviz; quieren, digámoslo de una vez, borrar de su frente el sello de la ignorancia y rendir en su corazón un culto apasionado a la fraternidad que es la vida para todos los que creemos en sus altas virtudes y el alma de un porvenir tantas veces soñado y tan distante aún de nosotros.²⁵

Los objetivos que se pretendían alcanzar se pueden identificar en dos órdenes distintos, por un lado, están los de carácter material, que apuntan a mejorar las condiciones laborales y la justa remuneración (el fin del trabajo nocturno y un salario digno) y, por el otro, los de carácter moral (la consideración y el respeto), que se refieren al reconocimiento social de los sujetos que realizan las labores productivas, los trabajadores.

Entre los sectores sociales del México decimonónico se insistió en la importancia del trato respetuoso, la consideración social y el debido reconocimiento. Tanto en el discurso de Agapito Silva, como en otros testimonios, se reafirma lo que hoy llamamos una precondition de la política: es necesario el reco-

²⁵ Agapito Silva, "El Congreso Obrero", *El Socialista*, 27 de febrero de 1876, p. 1. Reproducido en *El Congreso Obrero de 1876*, p. 31.



EL CONGRESO OBRERO DE 1876 EN MÉXICO

nocimiento del otro. Reconocer la diferencia entre los hombres es una condición indispensable para la participación y negociación política. Ante el constante síntoma del desprecio, que evidenciaba la existencia de una profunda injusticia, los trabajadores proponían la integración del trabajador al orden social existente y, de ese modo, daban cuenta de la pluralidad de la sociedad mexicana. “La política se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres”, ha dicho Hannah Arendt.²⁶ En el México decimonónico, el reconocimiento de la pluralidad era también una condición indispensable para la vida social.

Una vez definidos los objetivos, el discurso de Agapito Silva señaló los medios necesarios para alcanzarlos. Los medios propuestos también pueden agruparse en dos niveles: por un lado, concede que es indispensable una transformación del trabajador que lo lleve a “borrar de su frente el sello de la ignorancia” y, por el otro, se requiere “que en su corazón” se rinda “un culto apasionado a la fraternidad”. Se trataba de una doble faena: luchar contra la ignorancia y encaminarse hacia las altas virtudes sociales que trae consigo la fraternidad. Ambos planos apelan a valores: negativo el primero, positivo el segundo. Ambos empujaban a que el trabajador asumiera determinadas actitudes en términos de su vida cotidiana para promover su valía, su justo reconocimiento. De este modo, Agapito Silva definía que, para alcanzar los objetivos trazados, tanto los materiales como los morales, se requería insistir en los medios morales.

139

LA PUGNA DE LOS TRABAJADORES POR SER RECONOCIDOS

La historiografía que ha estudiado la conformación de la clase trabajadora en México ha narrado la integración de las organi-

²⁶ Arendt, *¿Qué es la política?*, p. 45.

zaciones decimonónicas como parte de la lucha de clases que llevaría a conformar los modernos sindicatos, como antecedente de las centrales de trabajadores que, ya en el siglo xx, buscaron contrarrestar el poder político de un Estado que servía al desarrollo del capitalismo y a los intereses económicos de la burguesía.²⁷

140 Asimismo, buscando la inevitable confrontación de clases, esta historiografía ha insistido en señalar el papel histórico del proletariado, de modo que la articulación de los intereses de artesanos y trabajadores de la incipiente industria mexicana en organizaciones unitarias, como la del Congreso Obrero de 1876, debían representar una amenaza al poder político o, de lo contrario, simplemente carecían de importancia en la historia social mexicana. Siguiendo esta narrativa, el Congreso pudo convertirse en una amenaza política. “El Congreso tuvo lugar en una época de crisis política nacional: se convoca en 1876, cuando Porfirio Díaz lanza su plan de Tuxtepec”.²⁸ En un país que “se encontraba encendido con la revolución encabezada por el general Porfirio Díaz y el presidente Lerdo de Tejada hacía esfuerzos por sostener su posición”,²⁹ el Congreso se ve sometido a diversas presiones de uno y otro bando, lo que resultó en el fracaso de la iniciativa. En estos términos, la debilidad política del Congreso fue resultado de su incapacidad para definir objetivos claros, tendientes a la confrontación con la burguesía y con el Estado que representaba sus intereses.³⁰ En esta historiografía se argumenta que, sin esta guía ideológica, los representantes del Congreso sucumbieron inevitablemente a la tentación de manifestarse por uno de los bandos en disputa.

²⁷ Para el análisis de la historiografía sobre los trabajadores mexicanos en el siglo xix, véanse Illades, *Estudios sobre el artesanado urbano del siglo xix*, pp. 27-44; Orduña Carson, “Historiografía social sobre el artesanado en la Ciudad de México”, pp. 32-48.

²⁸ García Cantú, *Idea de México II*, p. 234.

²⁹ Valadés, *El socialismo libertario mexicano (siglo xix)*, p. 111.

³⁰ Orduña Carson, “Los artesanos en la Ciudad de México”, pp. 61-101.

EL CONGRESO OBRERO DE 1876 EN MÉXICO

Sin embargo, más allá de la confrontación política que contextualizó al Congreso Obrero de 1876, los trabajadores pudieron exponer en él las condiciones de injusticia a las que se enfrentaban cotidianamente, sin limitarse a sólo señalar el conflicto entre el trabajo y el capital. Hicieron ver que, pese a participar del entramado moral propuesto por la transformación liberal de la sociedad, pese a asumirse como ciudadanos y ser sujetos productivos, pese a sus habilidades y talentos, todavía se percibía al trabajador como “sinónimo de pobreza y degradación”, según señaló, un par de años antes del Congreso, el impresor Mariano García, uno de los fundadores de *El Socialista* y quien también participó en el Congreso como representante del Círculo de Obreros:³¹ “Cuántas veces hemos visto a un artesano, modelo entre sus compañeros, por su perfeccionamiento artístico, ser la burla y la irrisión de aquellos que ven sus vicios, pero que no adivinan su talento y capacidad”.³²

141

Enfrentados a la burla e irrisión, al desprecio y a la falta de respeto, los trabajadores identificaron en estos tratos los signos de un modelo social injusto. Ante estas actitudes, los integrantes del Congreso Obrero desplegaron una retórica moral que promovió la autoestima y con la que se exigía el respeto a los trabajadores. En un lenguaje contemporáneo, siguiendo a Charles Taylor, podemos decir que la falta de reconocimiento o el mal reconocimiento (*misrecognition*) “puede ser una forma de opresión”, “puede infligir una herida grave, que agobia a las personas con un menosprecio de sí mismas que las inhabilita. [Por lo que] El debido reconocimiento no es simplemente una cortesía, sino una necesidad humana”.³³ Se nos presenta entonces, como sugiere Nancy Fraser,³⁴ el reto de pensar la justicia sin limitarla a

³¹ Mariano García, “Necesidad de la asociación”, *El Socialista*, 16 de julio 1874, p. 1.

³² *Id.*

³³ Taylor, *Multiculturalism and ‘The Politics of Recognition’*, p. 25.

³⁴ Fraser y Honneth, *Redistribution or Recognition?*, p. 22.

las condiciones laborales y a los salarios, sin restringir sus alcances y sin acotarla sólo a la equitativa distribución de bienes acorde a una división del trabajo que se sustenta en la variada habilidad de los sujetos.

142 Sólo si aceptamos que la falta de reconocimiento o el atribuir al sujeto características que son ajenas a su identidad es un acto que violenta e insulta, podemos entender que se cometía una injusticia con los trabajadores del siglo XIX, injusticia que reclamaban con contundencia al señalar que, pese su trabajo y su valía social, y a pesar de sus esfuerzos por integrar a la nación y cumplir con sus responsabilidades ciudadanas —incluyendo su participación militar en la defensa de la soberanía nacional—, se les trataba con groserías y desprecio. Todavía más, exponían que el insulto y la degradación, que son elementos constitutivos de la falta de respeto, habían sido una constante en su trato con otros sectores sociales.

Por su parte, Axel Honneth afirma que el insulto y la degradación son signos que dan cuenta de la falta de reconocimiento, lo cual representa “una injusticia, no sólo porque constriñe a los sujetos en su libertad de acción o porque los lastima: tal comportamiento es dañino porque impide a estas personas tener una comprensión positiva de sí mismas”.³⁵ En un marco de la falta de reconocimiento, según explica Honneth, el orden social impide la valoración positiva de uno mismo e insta al desdén de la propia persona.

Enmarcados por los debates de teoría política, Charles Taylor y Axel Honneth coinciden en que la falta de reconocimiento, al descalificar y despreciar a determinados sujetos, impide el efectivo ejercicio de la acción política. La ausencia de reconocimiento cercena la posibilidad de la participación en igualdad de circunstancias. De este modo, al obstaculizar la participa-

³⁵ Honneth y Honneth, “Integrity and Disrespect”, p. 189.

EL CONGRESO OBRERO DE 1876 EN MÉXICO

ción en paridad de condiciones de algún sector social o grupo de personas, la pluralidad se limita y, en última instancia, se impide el ejercicio de la política concebida como negociación y conciliación de la diferencia.

Si extendemos estos argumentos y los contextualizamos en la experiencia concreta de los trabajadores mexicanos decimonónicos, sus reclamos adquieren un nuevo cariz. La exigencia del debido reconocimiento a su persona, no sólo reafirmaba a la política como encuentro plural, sino que exhibía las restricciones de la esfera pública y de los marcos políticos de la época, mostrando los límites democráticos del régimen liberal.

143

En el debate contemporáneo, marcado por el reto de conformar estados multiculturales, Charles Taylor y Nancy Fraser han trabajado con el problema de la injusticia que se desprende de la falta de reconocimiento a los grupos culturales que difieren de la cultura hegemónica, por lo que han insistido en que es necesario crear políticas que tiendan a mitigar esta injusticia mediante el reconocimiento de la diversidad cultural y del respeto de su especificidad. En cambio, esto no sucede en el mundo del trabajo. Observando las luchas laborales en favor de la redistribución, estos autores asumen que las injusticias de los trabajadores corresponden a condiciones materiales existentes y no a una diferencia cultural.³⁶ En esta lógica, si se modifican las condiciones materiales de existencia, promoviendo una solución redistributiva que mejore las condiciones laborales y los niveles de ingreso de los trabajadores, la injusticia desaparecería.

A diferencia de lo dicho por Taylor y Fraser, para Axel Honneth la falta de reconocimiento no es un problema que se limite a las modernas sociedades multiculturales. En tanto que la falta de reconocimiento no sólo la padecen los grupos culturales o

³⁶ “Cuando se trata de colectividades que se aproximan al tipo ideal de la clase trabajadora explotada, nos enfrentamos con injusticias distributivas que requieren de soluciones redistributivas”. Fraser, *Iustitia Interrupta*, p. 31.

religiosos minoritarios en una determinada sociedad, ésta debe explicarse como parte del proceso general que ha *reificado* o *co-sificado* a los seres humanos, conformándolos en instrumentos o medios para la satisfacción de intereses parciales y relativos a los grupos hegemónicos.³⁷ En esta medida, Axel Honneth continúa la ruta crítica de la llamada Escuela de Fráncfort e identifica este proceso como parte del desarrollo del capitalismo y del Estado moderno. La falta de reconocimiento es, en cualquier sociedad, un impedimento para establecer un orden democrático. Al señalar que el problema de la falta de reconocimiento no es sólo resultado de la diferenciación cultural sino del deprecio del ser humano, la mirada del problema se amplía a otros sectores sociales. Todavía más: Honneth continúa su argumentación para demostrar que, en última instancia, los problemas distributivos son también resultado de la falta de reconocimiento. De este modo, la inequitativa distribución podría encontrar una solución en el reconocimiento debido. El reconocimiento es entendido, entonces, como un requisito indispensable para un orden social justo.³⁸

Más allá de la propuesta normativa de Honneth, nos interesa resaltar su ruta interpretativa para dar luz a lo planteado por los trabajadores decimonónicos mexicanos. Los reclamos redistributivos, las demandas sobre las condiciones materiales del trabajo estuvieron sin duda presentes en las luchas de los trabajadores urbanos, pero, como hemos tratado de mostrar en este capítulo, se acompañaron siempre de una exigencia de justicia que no podía solucionarse sólo desde la transformación de las condiciones laborales y de la retribución salarial. Los trabajadores evidenciaron las condiciones de desprecio y menoscabo a las que se enfrentaban cotidianamente y plantearon formas

³⁷ Honneth, *Reificación*, 2007.

³⁸ Véase esta argumentación en Fraser y Honneth, *Redistribution or recognition?*



EL CONGRESO OBRERO DE 1876 EN MÉXICO

de hacer valer su dignidad y entereza. En este contexto, el Congreso Obrero de 1876 puede entenderse como uno de los medios que emplearon para poder ser respetados y justamente reconocidos.

EL CONGRESO OBRERO Y EL PROYECTO SOCIAL DE LOS TRABAJADORES

El Congreso Obrero de 1876 fue un encuentro que tuvo una importancia capital en el movimiento laboral de la segunda mitad del siglo XIX porque apuntaló la presencia social de los trabajadores y legitimó sus reclamos. Sus actividades y debates se difundieron ampliamente durante el corto tiempo de su funcionamiento y, pese a que el Congreso fue interrumpido por el triunfo militar de Porfirio Díaz, se convirtió en un modelo de organización que intentó replicarse en posteriores ocasiones.³⁹

145

El Congreso Obrero, como ocurrió con la difusión de la renuncia de Teófilo Álvarez, se propuso mostrar y promover la valía del trabajo, las responsabilidades ciudadanas y la dignidad de los trabajadores. En gran medida, el evento intentaba hacer visible la condición de los trabajadores, partiendo de la idea de que “lo que no se conoce, se cree generalmente que nada vale”, como diría en esos años E. Parga al hablar de “la clase obrera”.⁴⁰ Así, pese a los reclamos materiales que abrigó, en los debates del Congreso se mantuvo presente el énfasis en una idea de transformación del trabajador urbano y en su justo reconocimiento social. Como señalaba Manuel M. Romero, un articulista, en los primeros números de *El Socialista*, “El principio fundamental

³⁹ Para un recorrido de esta historia véase Illades, *Hacia la república del trabajo*, pp. 261-294.

⁴⁰ E. Parga, “La clase obrera”, *El Hijo del trabajo*, 30 de junio de 1878, p. 2.

de toda república bien organizada, es la consideración de la clase trabajadora”.⁴¹

Con la certidumbre de que la organización política de la nación requería de la consideración y el respeto de los trabajadores, el Congreso Obrero de 1876 expuso la necesidad de regenerar al artesanado, de fortalecer su autoestima y la conciencia de sí, para poder reclamar, en el ámbito público, en sus relaciones sociales y políticas el justo trato que merecían:

146

Dichoso el día en que íntimamente convencido el artesano de la dignidad del trabajo, cuide estrictamente de su conducta y abrigue la convicción íntima de que su arte es una rueda imprescindible de la máquina social; de que él presta servicios a sus hermanos dignos de estimación, y que debe respetarse a sí mismo para tener derecho de exigir respeto a los demás.⁴²

El reclamo material no fue un tema central de los debates, pero eso no canceló los reclamos de clase. Aunque haya sido bajo una retórica con acento moral, el conflicto de clases no estaba ausente: “Nosotros creemos que la ruina de esos especuladores está cerca. Su altivez y soberbia ha cansado ya a nuestros artesanos. Ellos se han burlado bastante de la clase menesterosa, y próximo está su turno de que esta clase se burle de ellos”.⁴³ *El Socialista* explicaba que, al no cumplir la normativa de una convivencia respetuosa, los especuladores se deshumanizan y dejan de formar parte de la sociedad. En última instancia, en eso consiste su ruina: perderán un respeto que no merecen.

Manuel María Romero, quien integraba la Sociedad Amistosa Fraternal del Ramo de Carpintería y participó en el Congreso como representante de la Sociedad Literaria Juan Díaz Cova-

⁴¹ Manuel María Romero, “La dignidad del trabajo (Continúa)”, *El Socialista*, 30 de julio de 1871, p. 2.

⁴² Manuel María Romero, “La dignidad del trabajo”, *El Socialista*, 9 de julio de 1871, pp. 2-3.

⁴³ La redacción, “El Socialismo”, *El Socialista*, 13 de agosto de 1871, p. 2.

EL CONGRESO OBRERO DE 1876 EN MÉXICO

rrubias, explicó esta confrontación, en otros términos, demostrando que el desdén y el desprecio son gestos inequívocos de inmoralidad y estupidez: “No le arredre [al trabajador] que el capitalista envanecido con su dinero le vea con desdén; esto sólo probará la estupidez del poderoso, nunca la abyección del trabajador”.⁴⁴

Reiteremos, siguiendo la argumentación de Agapito Silva, que la convocatoria al Congreso Obrero apuntaba a construir una nueva sociedad a partir de la promoción de acciones en torno a dos planos complementarios. Mientras el primero suponía la transformación del artesano para no dar pretexto al desprecio y, por el contrario, pudiera convertirse en ejemplo de dignidad entre sus pares y ganarse el reconocimiento social, el segundo plano se trataba de promover el “culto apasionado a la fraternidad”. El Congreso Obrero de 1876 articuló un proyecto que se sustentaba en una imagen utópica de la sociedad: trató de ser una organización amplia que diera sustento a un proceso de dignificación de los trabajadores y, paralelamente, crear una república basada en un modelo de asociaciones voluntarias, diversas y solidarias.

147

CONSIDERACIONES FINALES

La utopía, como proyecto factible, es siempre una posibilidad abierta, ya en el tiempo, ya en el espacio. Esta posibilidad es siempre propuesta deseable y encarna un esfuerzo de convencimiento. Da forma a una imagen de un mundo posible que, en un plano pragmático, se puede alcanzar si se identifican y se comprenden las condiciones necesarias para su realización,

⁴⁴ Manuel María Romero, “La dignidad del trabajo (Continúa)”, *El Socialista*, 30 de julio de 1871, p. 1.



condiciones que pueden ser individuales, colectivas o materiales, condiciones de posibilidad que requieren de voluntad, capacidad organizativa o del dominio de los instrumentos productivos.

148 Siguiendo a Axel Honneth, la exigencia de reconocimiento implica una lucha por la justicia en, al menos, dos dimensiones. Por un lado, se trata de fortalecer la autoestima y de promover una autoconciencia personal no distorsionada. Por el otro, y estrechamente relacionado con lo anterior, se trata de una demanda por la justa apreciación moral y material de la persona y del sujeto social. En este mismo sentido, aunque siglo y medio antes, el Congreso Obrero apuntó a reforzar la autoestima de los trabajadores urbanos para que ellos mismos, fortalecidos en la identificación de sus potencialidades, de sus habilidades productivas y de su voluntad de trabajo, pudieran reiterar su condición de sujetos respetables y exigir la consideración de sus empleadores y de la sociedad en general.

El proyecto utópico del Congreso Obrero proponía que la sociedad mexicana reconociera las capacidades de los artesanos y demás trabajadores urbanos en la formación y transformación del proyecto nacional. Se trataba de integrar su trabajo, sus formas de organización y su cultura a un proyecto nacional compartido. Este proyecto requería de incrementar su autoestima, para que, con la seguridad de su valía, tuvieran la fuerza para demandar el reconocimiento de sus personas y su clase, en tanto trabajadores productivos y ciudadanos promotores del proyecto liberal triunfante de la segunda mitad del siglo XIX. En última instancia, el Congreso Obrero trataba de generar las condiciones para que los trabajadores urbanos pudieran luchar por el reconocimiento social del que se sentían merecedores.



EL CONGRESO OBRERO DE 1876 EN MÉXICO

BIBLIOGRAFÍA

- ARENDETT, Hannah, *¿Qué es la política?* (Buenos Aires, Paidós, 2007).
El Congreso Obrero de 1876 (México, CEHSMO, 1980).
- FRA ER, Nancy, *Iustitia Interrupta* (Bogotá, Universidad de los Andes, 1997).
- y Axel HONNETH, *Redistribution or recognition? A political philosophical exchange* (Londres-Nueva York, Verso, 2003).
- GARCÍA CANTÚ, Gastón, *Idea de México II. El Socialismo* (México, Conaculta/FCE, 1991).
- HONNETH, Axel, “Integrity and Disrespect: Principles of a Conception of Morality Based on the Theory of Recognition”, *Political Theory*, 20, 2, 1992, pp. 187-201.
- , *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento* (Buenos Aires, Kats, 2007).
- ILLADES, Carlos. *Estudios sobre el artesanado urbano del siglo XIX* (México, Miguel Ángel Porrúa-UAM, 2001).
- , *Hacia la república del trabajo. El mutualismo artesanal del siglo XIX*, 2ª. ed., revisada y ampliada (México, Gedisa-UAM, 2016).
- LEAL, Juan Felipe y José WOLDENBERG, *Del Estado liberal a los inicios de la dictadura porfirista* (México, Siglo Veintiuno-UNAM, 1980).
- ORDUÑA CARSO, Miguel, “Historiografía social sobre el artesanado en la Ciudad de México”, *Trashumante, Revista Americana de Historia Social*, 1, 1, 2013, pp. 32-48.
- , “Los artesanos en la Ciudad de México. Una revisión historiográfica”, *Revista Encuentros Latinoamericanos*, VI, 14, 2012, pp. 61-101.
- ROJAS CORIA, Rosendo, *Tratado de cooperativismo mexicano*, [1952], 3ª. ed. (México, FCE, 1984).
- TAYLOR, Charles, *Multiculturalism and ‘The Politics of Recognition’* (Princeton, Princeton University Press, 1992).
- VALADÉS, José C., *El socialismo libertario mexicano, siglo XIX* (Sinaloa, UAS, 1984).

Periódico

El Socialista, Ciudad de México, 1871-1876.



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



El comunismo utópico de William Morris según E. P. Thompson

Alejandro Estrella González
Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa

PRESENTACIÓN Y DELIMITACIÓN DEL OBJETO DE ESTUDIO

La relación del socialismo marxista con el pensamiento utópico constituye un permanente asunto de debate cuyo contenido ha variado según el contexto y las oposiciones que en cada momento estructuran el campo de discusión. Mi ensayo discutirá esta relación en un momento clave en la historia del comunismo: la crisis de 1956 y sus efectos sobre los intelectuales marxistas. Para ello me centraré en un caso que a mi juicio resulta especialmente significativo: la obra que Edward Palmer Thompson (1924-1993) consagró a la figura de William Morris (1834-1896). A la hora de presentar el utopismo de Morris según E. P. Thompson me apoyaré en dos tesis fundamentales. La primera es que, para comprender el utopismo de William Morris tal y como Thompson lo interpretó, es necesario comprender la relación del propio Thompson con el marxismo y el comunismo. Ambas variables están relacionadas en función del contexto en el que nos situemos. Aquí es donde entra mi segunda tesis: la relación de Thompson con el marxismo y el comunismo viene marcada por los hechos de 1956, lo que introduce un giro decisivo en su trayectoria que afecta su interpretación de la utopía morrisiana y de donde se derivan las dos versiones de la obra. Mi propuesta, por tanto, no sólo tiene como objetivo presentar las características fundamentales de lo que considero una valiosa muestra del utopismo en el seno de la tradición



marxista de los siglos XIX y XX sino mostrar una forma de hacer historia intelectual que da razón sociológica de los textos que constituyen su objeto de estudio.

EL ENCUENTRO DE THOMPSON CON MARX Y EL COMUNISMO

152

E. P. Thompson ingresó en el Partido Comunista de la Gran Bretaña (PCGB) en 1942, a la edad de 18 años. Dos años después era oficial de una compañía de tanques en Italia que actuaba en la retaguardia alemana.¹ Según Bryan Palmer, Thompson no habría empezado a leer a Marx hasta finales de la década de los cuarenta,² aunque de acuerdo con el propio Thompson ya había leído en la universidad a autores marxistas como Christopher Cadwell o Christopher Hill. Thompson, al igual que otros jóvenes militantes, no llegaría al comunismo a través de Marx: el periplo iría en la dirección opuesta. El dato es relevante. Nos indica una modulación específica de ser comunista que resulta especialmente significativa en el caso de la trayectoria de un intelectual. Este recorrido, improbable quizás en otra coyuntura, no lo era en las décadas de los treinta y cuarenta.³ El compromiso con el comunismo en la Gran Bretaña de dichos años, señala Thompson, era de carácter político e internacionalista —una suerte de fraternidad internacional antifascista— antes que derivado de la adscripción a una determinada teoría u ortodoxia. La experiencia de la liberación de Italia y su participación

¹ Las experiencias personales de Thompson en la guerra pueden seguirse a través de la compilación de textos recogidos en *The Heavy Dancers* (1985); en concreto los capítulos: “The Liberation of Perugia”, “Overture to Cassino”, “Casino Coda” y “Drava Bridge”, primera prosa publicada por Thompson en 1945 en la revista *Our Time*.

² Palmer, *E. P. Thompson*, p. 75.

³ Thompson, *Beyond the Frontier*, p. 57.

EL COMUNISMO UTÓPICO DE WILLIAM MORRIS SEGÚN THOMPSON

como voluntario de la Brigada Juvenil Británica encargada del proyecto de reconstrucción de la vía férrea yugoslava y búlgara dieron forma a este diagnóstico. La percepción del comunismo como fuerza de liberación se configura en el marco de la cultura política del frente-populismo⁴

Esta apreciación fue posible desde el momento en el que la Internacional Comunista había sustituido en el VII Congreso de 1935 la estrategia de clase contra clase por la de frentes populares. Las condiciones de la política internacional y del comunismo de entreguerras entrelazaron con dos experiencias fundamentales en la biografía de E. P. Thompson: la herencia política familiar y la sociabilidad estudiantil de Cambridge. En otro lugar he intentado reconstruir esa herencia desde la figura paterna y de la de su hermano Frank.⁵ Es difícil explicar el tipo de compromiso político de Thompson sin apelar a la trayectoria liberal y antiimperialista de E. J. Thompson o a la adscripción de su hermano Frank al PCGB, tres años antes que Edward. No obstante, también he intentado mostrar que esta predisposición a intervenir en la vida política desde una posición contestataria resulta del desplazamiento de unas disposiciones sociales de origen religioso al campo de la política.⁶ Estas disposiciones de origen religioso heredadas por E. P. Thompson además se habrían fortalecido en el entorno escolar del Kingswood, una *public school* metodista en Bath.

153

⁴ Cit. en Palmer, *E. P. Thompson*, p. 67. Thompson, *Tradición, revuelta y conciencia de clase*, p. 304.

⁵ Estrella, *Clío ante el espejo*, pp. 34-66.

⁶ *Ibid.*, p. 57. Raphael Samuel ha insistido en la necesidad de considerar esta educación disidente del metodismo —como generadora de *ethos* y de pautas de conducta intelectual— para entender el compromiso marxista y comunista no sólo de Thompson sino de otros muchos miembros del Grupo de Historiadores del Partido Comunista (GHP). Samuel, “British Marxist Historians (1880-1980)”, pp. 22-55. En una línea similar, destacando la homología entre la vanguardia comunista y el sentido de elección del calvinismo véase Woodhams, *History in the Making*, p. 104.

Por otro lado, el ambiente universitario de lo que se llegó denominar como el *Cambridge rojo* también resulta fundamental.⁷ En plena ola de activismo, las afiliaciones al partido de jóvenes estudiantes de letras se multiplicaron.⁸ Aunque los estudiantes comunistas eran en principio una minoría entre los activistas agrupados en torno a los clubes socialistas,⁹ la militancia en las filas del PCGB adquiriría en el ámbito universitario un sesgo característico. Una decidida ofensiva del partido en el frente intelectual se combinó con la percepción por parte de muchos jóvenes de que ninguna otra opción política permitía combinar la “pasión política” propia del agitado contexto de entreguerras con sus ambiciones y expectativas intelectuales. Las redes y los rituales vinculados a la membresía del partido, actuarían finalmente como un refuerzo de la militancia y la convicción política en un proyecto colectivo de redención universal.

Esta manera de ingresar en el comunismo, junto con las disposiciones proféticas de origen religioso debidamente intelectualizadas, constituyen el fondo desde el cual Thompson comienza a leer a Marx. Por contradictorio que pueda parecer, la tradición marxista no era muy robusta en Gran Bretaña durante la primera mitad del siglo xx y menos aún en el mundo académico.¹⁰ La historia social de corte fabiano había supuesto ciertamente una ruptura con la historiografía *wigh* dominante y constituiría un referente para los primeros trabajos de historia de signo marxista que llevaría a cabo la generación anterior a la de Thompson y el GHPC. En esta generación destacaron autores como Maurice

⁷ Hobsbawm, *Años interesantes*, pp. 114-115.

⁸ *Ibid.*, pp. 101, 113-116.

⁹ Dworkin, *Cultural Marxism in Postwar Britain*, p. 12.

¹⁰ Existe un viejo debate en torno a la existencia o no de una tradición de historia marxista en Gran Bretaña con anterioridad a la formación del Grupo de Historiadores del Partido Comunista (GHPC): mientras Samuel afirma su existencia (Samuel, “British Marxist Historians”, p. 1), Hobsbawm la niega (Hobsbawm, “The Historians Group of the Communist Party”), p. 22.

EL COMUNISMO UTÓPICO DE WILLIAM MORRIS SEGÚ THOMPSON

Dobb, A. L. Morton o Donna Torr. Bajo esta influencia se forma el GHPC y el marxismo de la historiografía británica adquiere algunos de sus perfiles que hoy reconocemos como característicos: primacía de problemas históricos sobre problemas teóricos, de la lucha de clases frente al análisis de los modos de producción, relevancia de la cultura en la configuración de prácticas políticas y la preservación de la agencia humana en el proceso histórico.¹¹ Si bien Thompson no fue de los historiadores más activos del grupo, es indudable la influencia de este medio como forma de acceso a un Marx que Thompson ya había comenzado a interpretar en clave muy similar a la de sus colegas del grupo, a través de lecturas como las de Vico, Blake, Cadwell, Hill y, qué duda cabe, el propio Morris.

155

EL ENCUENTRO DE THOMPSON CON MORRIS: EL *WILLIAM MORRIS* DE 1955

Thompson siempre había aficionado seguir el sendero de su padre y su hermano y convertirse en poeta. Cuando ingresó en Cambridge lo hizo estudiando historia y literatura. Aunque es probable que ya hubiera leído a Morris —sabemos que, en enero de 1944, estando ambos hermanos en el frente, Frank escribió a Edward refiriéndose a *News from Nowhere* (*Noticias de ninguna parte*) como “ejemplo del más apasionado idealismo posible”—¹² fue en el marco de su docencia como profesor de adultos al volver de la guerra cuando comenzó a trabajarlo de manera sistemática. Este primer acercamiento le permitió forjarse un criterio lo suficientemente sólido como para responder en un artículo polémico a dos libros recién publicados sobre Morris

¹¹ Kaye, *Los historiadores marxistas británicos*, pp. 9-22.

¹² Linebaugh, “E. P. Thompson y William Morris”.

a los que consideraba muy malos e ideológicos. Sin embargo, el artículo era lo suficientemente extenso y, a ojos del editor, lo bastante bueno como para encarar el desafío de una obra monográfica. Según las propias declaraciones de Thompson, el material lo sedujo y encontró a lo largo de la factura del trabajo su definitiva “vocación” como investigador e historiador. El encuentro con Morris no sólo terminó de decantar a Thompson por el sendero de la investigación histórica: desde ese momento se convirtió para él en un referente teórico y político.¹³

156

Ahora bien, como ya he señalado, la lectura que realiza Thompson de Morris depende de cómo entiende el primero a Marx y al comunismo, y aquí los acontecimientos de 1956 resultan claves. Encontramos al respecto dos posturas contrapuestas. Una, la de Perry Anderson y en cierta medida Ralph Samuel, que hace hincapié en la ruptura que representa 1956 en la relación de Thompson con el marxismo, mediante la cual Thompson se aproxima progresivamente a Morris de forma paralela a como lo hace a la lucha por los derechos civiles y el movimiento por la paz.¹⁴ En el otro extremo, B. D. Palmer se esfuerza por demostrar una continuidad en la biografía intelectual y política de Thompson, en la que 1956 representa la posibilidad de escapar a los constreñimientos de la ortodoxia del partido y dar expresión a un marxismo heterodoxo —“cuasimorrisiano”, podríamos decir— que se encontraba ya presente en Thompson, pero que éste reprimiría ante las urgencias del contexto político del comienzo de la Guerra Fría.¹⁵ Lo que he intentado defender en otro lugar es que más allá de “un Thompson” que despierta súbitamente de su “sueño dogmático” o de “otro Thompson” que reprime conscientemente sus impulsos durante una década, a lo que asistimos es a un *ethos* en el que las disposiciones

¹³ Thompson, *Tradición, revuelta y conciencia de clase*, p. 305.

¹⁴ Anderson, *Teoría, política e historia*, pp. 107, 108, 129-131, 207.

¹⁵ Palmer, *E.P. Thompson*, pp. 75-81, 89-90.



EL COMUNISMO UTOPICO DE WILLIAM MORRIS SEGÚN THOMPSON

heréticas y rupturistas conviven con otras que promueven la disciplina y la rutina, como señalé, ambas de origen religioso y escolar.¹⁶ Si bien ambas están siempre presentes, la forma en la que se experimenta cada situación vital activa unas disposiciones u otras. Es por tanto en el ámbito de esta permanente renegociación entre el sujeto y el mundo, donde se dota de sentido a cada contexto y a la toma de posición frente a él.

Este es el motivo que explica el objetivo principal que mueve la publicación de la obra en 1955 y los elementos que serían purgados en la de 1977. Según Thompson, la edición de 1955 es una respuesta a esos libros malos e ideológicos y que busca, no sólo reivindicar la militancia de Morris como elemento sustancial de su biografía sino vincular esta militancia de forma inequívoca a la tradición socialista revolucionaria. El libro de Thompson está construido como una gigantesca argumentación de más de 800 páginas sobre el periplo que lleva a Morris del romanticismo al socialismo marxista, de cómo transforma la herencia de la crítica romántica al capitalismo hasta ponerla en disposición de converger con la teoría y la práctica del marxismo. Ser morrisiano y marxista no implicaba en aquellos años una contradicción sustancial.

Hace bien Ferrán Archilés en situar este objetivo en el marco de la relación de Thompson con el PCGB y en señalar que la estrategia de anclar la figura de Morris en la tradición revolucionaria británica estaba vinculada con el interés de los historiadores comunistas por hegemonizar esa tradición.¹⁷ De hecho, el utopismo de Morris es matizado de manera permanente por Thompson: en la página 790 afirma que “su aproximación al socialismo no era utópica sino científica”; cuando habla de

¹⁶ Estrella, “Política, teoría e historia”.

¹⁷ Que la edición de 1955 fuera publicada por Lawrence and Wishart, estrechamente vinculada al PCGB, redundaba en esta tesis en la que Thompson se vincula a través del GHPG con los objetivos culturales del partido.



la obra más utópica de Morris (*Noticias de ninguna parte*) la caracteriza como una utopía científica;¹⁸ haciendo suya la cita de A. L. Morton afirma que “la utopía de Morris es la primera utopía que no es utópica”;¹⁹ y sostiene que la cualidad del realismo de Morris y de su crítica moral emerge directamente de su comprensión científica del desarrollo social.²⁰

EL SIGNIFICADO DE 1956 Y LA EDICIÓN DE 1977

158

1956 constituyó un terremoto para el movimiento comunista internacional. La muerte de Stalin en 1953 había abierto en ciertos sectores la esperanza de una apertura democrática del sistema político. En este marco deben situarse la ola de movilizaciones en diversos países del este que culmina con el levantamiento de Hungría y la posterior represión por parte de las fuerzas del Pacto de Varsovia. Por otro lado, la filtración del informe Krushchev en el que el propio PCUS reconocía abusos por parte del estalinismo y condenaba su política represiva cayó como un jarro de agua fría sobre una militancia desencantada con la deriva filosoviética de los partidos nacionales, a la que se consideraba responsable de la falta de apoyos entre la clase trabajadora.²¹ En Gran Bretaña, un grupo de intelectuales entre los que se encontraban el propio Thompson, promovieron la condena de la represión húngara y otra aún más firme del estalinismo. El infructuoso intento de abrir un canal de debate con la dirección del PCGB desembocó en la dimisión de Thompson y

¹⁸ Thompson, *William Morris* (1955), p. 804.

¹⁹ *Ibid.*, p. 807.

²⁰ *Ibid.*, p. 834.

²¹ Hobsbawm, *Años interesantes*, p. 192.

EL COMUNISMO UTÓPICO DE WILLIAM MORRIS SEGÚN THOMPSON

de otros militantes. En total, según Hobsbawm, casi un tercio de la militancia, en su mayoría intelectuales, abandonarían el partido en 1956.²²

A partir de este momento, Thompson se embarca en el proyecto de la *New Left*, movimiento producto, por un lado, de la ruptura en el PCGB; y por otro, de las movilizaciones ciudadanas contra la intervención británica en Suez y el movimiento por la paz y el desarme nuclear. La *New Left* intentaría crear un espacio político en la izquierda británica, alternativo a los aparatos del partido laborista y del PCGB pretendiendo articular las diferentes y novedosas demandas de nuevos sectores en vías de politización. La *New Left Review* constituyó el órgano de difusión.

159

No es lugar este para detallar el fracaso de esta primera *New Left*.²³ No ha dejado de señalarse que significó para Thompson una decepción aún mayor que la salida del PCGB, pues mientras frente a esta se abría la opción de la *New Left* con el fracaso de esta no aparecía en el horizonte ningún proyecto político que colmara sus expectativas.²⁴ Este retraimiento político vino de la mano de su consagración como historiador merced a la publicación en 1963 de *The Making of the English Working Class* y la oferta de un puesto como director del Centro de Estudios de Historia Social de la Universidad de Warwick.

En este contexto, nuevamente la edición de varios libros sobre Morris actuó como detonante de una nueva edición del *William*

²² He seguido esta historia en Estrella, *Clío ante el espejo*, pp. 128-131.

²³ Una compilación en castellano de los textos políticos que Thompson escribió en este periodo acaba de ser editada por la División de Ciencias Sociales de la UNAM-Cuajimalpa. Thompson, *Democracia y socialismo*, 2016.

²⁴ Archilés, "E. P. Thompson entre la necesidad y el deseo", pp. 66-68. Muestra de esta falta de entusiasmo, según sus propias palabras, es su solicitud de ingreso en el Partido Laborista junto a Dorothy Thompson. Aunque finalmente fueron aceptados, hubo muchas resistencias por parte de sectores conservadores del partido que no dejaban de señalar las credenciales marxistas de los *Thompsons*.

Morris en 1977. Pero el objetivo ahora no es reivindicar a Morris para el marxismo sino mostrar su originalidad frente a la tradición. En esta segunda edición, Thompson insistirá en que hay elementos del pensamiento de Morris que no pueden ser asimilados por el marxismo. Un marxismo que Thompson ahora comprende escorado hacia el naturalismo ya por el propio Marx y que, recrudecido de mecanicismo y determinismo, se convertirá en el dogma marxista a finales del siglo XIX. Frente a esta tendencia, Thompson resalta ahora los elementos del morrisianismo que, entiende, permitirían restablecer el equilibrio original, el espacio de confluencia entre Marx y Morris. Así, Thompson va a insistir en dotar de mayor entidad e independencia a la crítica romántica al capitalismo, va a otorgar una mayor relevancia a la transformación que opera Morris de esta herencia y, finalmente, va a constatar la negativa del marxismo a converger hacia ese espacio común al que habría llegado Morris en su periplo del romanticismo al socialismo. Un año después de editar esta segunda versión del *William Morris*, Thompson reconocería en una famosa entrevista que Morris le había permitido a lo largo de su trayectoria intelectual rellenar lo que denominaba como “los silencios de Marx; en este momento —concluía— me siento más morrisiano que marxista”.²⁵

En este marco cabe entender que Thompson recortara para esta segunda edición unas cien páginas cargadas, según él mismo, de comentarios moralistas y sentimientos políticos (“beatería estalinista” según sus propias palabras),²⁶ quitara las referencias a Harry Pollitt —secretario general del PCGB en los cincuenta— y, en aras de reforzar la reinterpretación de Morris, reformara profundamente el capítulo “Necesidad y deseo”, a la par que incluía un *postscriptum* donde debatía con otros auto-

²⁵ Thompson, *Tradición, revuelta y conciencia de clase*, pp. 325-316.

²⁶ Thompson, *William Morris* (1996), p. x.

EL COMUNISMO UTÓPICO DE WILLIAM MORRIS SEGÚN THOMPSON

res el sentido de la trayectoria política de Morris y justificaba la eliminación de aquellos fragmentos.

Bajo este nuevo enfoque, el contenido utópico de la obra de Morris redobla su importancia. De hecho, creo que para Thompson a la altura de 1977 el elemento clave del pensamiento morrisiano que no podía asimilar el marxismo tal y como él había llegado a entenderlo residía precisamente en su contenido utópico. Este utopismo se expresaba a través de tres grandes temáticas que constituyen a su vez la plataforma desde la que Thompson iba a cuestionar la deriva naturalista de Marx convertida posteriormente en ortodoxia: frente al determinismo una concepción de la acción humana en términos de necesidad-deseo; frente al economicismo, el realismo moral; frente al utilitarismo, el papel de la utopía. Basándonos en esta segunda edición y siguiendo estas tres líneas temáticas, presentaré los rasgos fundamentales del utopismo morrisiano según E. P. Thompson. Antes, esbozaré la forma en la que este último entiende el tránsito de Morris desde el romanticismo al marxismo.

161

EL ENCUENTRO DE MORRIS CON MARX:
DEL ROMANTICISMO AL SOCIALISMO MARXISTA

La herencia romántica de Morris proviene fundamentalmente de tres autores: Keats, Carlyle y Ruskin.²⁷ A partir de estos miembros, Morris se encuentra en disposición de llevar a cabo una reflexión sumamente original sobre el trabajo. A través de su implicación en la campaña del Anti-Scrape —que denunciaba la política de restauración de monumentos antiguos— y de su trabajo en la Firma —empresa de artes decorativas que dirige—, Morris comenzó a estudiar en profundidad el trabajo en la Edad

²⁷ Thompson, *William Morris* (1996), pp. 17-37.



Media y elaboró a partir de aquí una crítica del trabajo industrial. Con el estudio de la organización del trabajo medieval, Morris llegó a la conclusión de que resultaba imposible reproducir o imitar el arte pasado, no porque “su espíritu” hubiera muerto, sino porque lo había hecho la sociedad que lo produjo. Al estudiar el paso de las condiciones del trabajo medieval (caracterizado por la cooperación y la iniciativa creadora del artesano) al taller orientado al beneficio y de aquí a la industria capitalista moderna, Morris podía ofrecer una explicación histórico-social de las causas y los efectos de la división entre las artes intelectuales y decorativas en la sociedad de su tiempo.²⁸ La producción de útiles de consumo no buscaba ya saciar las necesidades materiales populares, sino servir a la acumulación de ganancias. Esta exigencia imponía un nuevo orden productivo: la competitividad sustituye a la cooperación y la mecanización a la creación; la división del trabajo se materializa a partir de la división entre labor intelectual y manual y el artesano pierde su condición de artista para pasar a convertirse en obrero. El resultado de este proceso era una degradación del trabajo popular, convertido en algo odioso y nocivo tanto en su proceso de producción como en el resultado final, superfluo y extraño al obrero.

Es en el marco de esta reflexión en la que el problema de la clase social emerge como elemento fundamental, cuando Morris entra en contacto con organizaciones marxistas, se afilia a la Federación Socialista Democrática en 1883 y cruza ese “Río de Fuego” que, en un plano intelectual, supone incorporar la teoría de la lucha de clases. Con la lectura de *El capital* este salto queda definitivamente sellado. Thompson insiste en que a partir de este momento es posible asociar definitivamente la figura de Morris al marxismo. La asimilación de la teoría de la lucha de clases constituye el elemento clave. Tanto en términos sociológicos

²⁸ Morris, pp. 106-112; Thompson, *William Morris* (1996), pp. 643-644.



EL COMUNISMO UTÓPICO DE WILLIAM MORRIS SEGÚN THOMPSON

como históricos, el uso que hace Morris de la teoría de la lucha de clases, se entiende, es plenamente marxista.²⁹ Según Thompson, el poeta romántico llega a asumir una definición objetiva de clase: se pertenece a una clase social, no por lo que se piensa ni por el estilo de vida que se lleva, sino por ocupar una posición en la estructura del modo de producción. De esta posición se derivan intereses objetivos, *a priori*. Finalmente, de la confrontación de intereses opuestos se deriva de forma *necesaria* la lucha de clases.

Según Thompson, los análisis históricos de Morris corroborarían y pondrían en práctica esta asimilación de la teoría marxista. Resulta especialmente interesante destacar, más allá de los estudios de la organización del trabajo medieval o del imperalismo como efecto de la competencia capitalista entre las clases dominantes —en una línea, según Thompson, claramente engelsiana—,³⁰ los ensayos prospectivos sobre posibles evoluciones del capitalismo. El simple hecho de plantearse la posibilidad de establecer escenarios futuribles sobre la base de estudios históricos nos revela hasta qué punto el poeta romántico había asimilado estos elementos. De hecho, lejos de ofrecer panoramas difusos, sorprende la capacidad de Morris para esbozar, a partir de análisis de relaciones de fuerzas, escenarios que realmente han llegado a materializarse.³¹

163

LA ACCIÓN HUMANA COMO RESULTADO DE LA DIALÉCTICA NECESIDAD-DESEO

Hasta aquí el periplo y la convergencia de Morris con Marx. Retomando ahora los elementos utópicos que impiden su asimilación por el marxismo, comenzaré hablando de su idea de

²⁹ Thompson, *William Morris* (1996), pp. 322-324, 543.

³⁰ *Ibid.*, pp. 383-385.

³¹ Thompson, *Agenda para una historia radical*, p. 118.

la acción humana como resultado de la dialéctica entre necesidad-deseo. La tesis de Morris tiene clara resonancia con el principio marxista de que los hombres hacen su propia historia, pero en condiciones que no han elegido.³²

164

Ahora bien, hay una diferencia importante entre la concepción marxista y la morrisiana. Morris había puesto en cuestión el mito del genio creador del romanticismo a través de sus estudios del artesanado medieval: el acto creativo se encuentra limitado y orientado por un orden social y unos valores históricos. Pero, por otro lado, a diferencia del obrero industrial, la creatividad está presente en el trabajo artesanal —“la mano del artesano”, decía Morris, “piensa”—.³³ El acto creativo, como lo entiende Morris, implica ciertos elementos característicos: la percepción intuitiva, los sentimientos (en forma de miedos y esperanzas) y la experiencia acumulada dentro de una tradición, ya como habilidad, ya como memoria.³⁴ Pero quizás donde la diferencia con el marxismo se hace más palpable es cuando Morris sostiene que para que este proceso se active, no sólo deben concurrir unas determinadas condiciones de trabajo sino también el deseo que impulsa al sujeto a desplegar aquellas capacidades. El deseo va a constituirse en la pieza esencial de la subjetividad morrisiana.

Es necesario señalar que el deseo no constituye para Morris un estado de carencia que debe satisfacerse, sino más bien una fuerza motriz, vital, que impulsa y configura el acto creativo. Por otro lado, la forma que adquiere el impulso deseante es producto de las condiciones que el mismo deseo ha contribuido a crear: el hombre crea el medio que lo constituye. Esta es la razón de que Morris aconseje que el hombre “be conscious of that, and create them wisely”.

³² *Ibid.*, p. 724.

³³ Morris, p. 19.

³⁴ Thompson, *William Morris* (1996), pp. 656-657.



Con este *desideratum* Morris está planteando dos cuestiones esenciales. Por un lado, la capacidad del ser humano de intervenir en el curso de la historia y orientarla dentro de las posibilidades que esta permita. Pero, por otro lado, puesto que la forma del deseo no es innata, sino que se conforma bajo determinadas condiciones ¿no se abre la posibilidad de intervenir activamente en la producción del deseo y, por tanto, en la construcción de la subjetividad? Cobran así todo su sentido dos ideas rectoras, interrelacionadas, de la trayectoria política e intelectual del *Morris* de Thompson: “the education of desire” (“la educación en el deseo”) y “making socialists” (“crear socialistas”).

165

La educación del deseo permite a Morris escapar de un subjetivismo romántico que exalta la liberación deseante, el libre despliegue de la subjetividad sobre el mundo como única experiencia vital realmente auténtica. Antes bien, se aboga por ejercer una ascesis sobre esa potencia deseante, una pedagogía encaminada a incrementar la capacidad de orientar la acción sobre las condiciones externas del medio. La educación en el deseo se confunde desde esta perspectiva con una educación para la libertad. En el plano del activismo político esta propuesta se traduce en una labor educativa en los principios del socialismo, de forma que la clase obrera desee una transformación revolucionaria de las relaciones sociales. Cabe señalar, abundando en el tono utópico de la propuesta morrisiana, que esta educación en el deseo no tiene un sesgo intelectualista. A partir de las grandes huelgas en las cuencas carboníferas y el inicio del nuevo sindicalismo en la década de los ochenta, Morris contemplará el valor de la lucha y la agitación política como proceso educativo en sí mismos. Es a través de esta educación basada en la implicación en la experiencia práctica de las luchas obreras, no sólo como se crea la conciencia de clase, sino como se orienta esta conciencia hacia el socialismo; es decir, es en este plano donde realmente se “hacen socialistas” que “desean el socialismo”.

En definitiva, en Morris, la acción humana no se corresponde con una decisión racional o un acto de voluntad incondicionados, ni con la ejecución mecánica de la rutina aprendida o la adaptación a las exigencias del medio. Responde más bien a un acto de creación condicionada que se resuelve en el plano de la tensión entre las posibilidades de la necesidad y el impulso del deseo. Para Thompson la fuerza de la propuesta morrisiana al respecto reside en haber sido capaz de romper el sesgo subjetivista y voluntarista de la tradición romántica sin deshacerse de ella, readaptándola a un nivel en el que dichos sesgos podían ser conjurados. En la misma medida, al adoptar esta perspectiva puede ofrecer al marxismo ciertos elementos —el acto como creación condicionada, el deseo como fuerza que orienta la acción o la educación del deseo—, que permitirían romper con los sesgos del naturalismo y el determinismo al que se escora el último Marx.

EL REALISMO MORAL

Un segundo elemento utópico que según Thompson impide una completa asimilación de Morris por el marxismo es lo que denomina como realismo moral. Nuevamente, el enfoque propuesto apunta a considerar el peso específico de la tradición romántica. Y nuevamente, Thompson va a insistir en que la deriva naturalista del marxismo pone las bases de un reduccionismo, economicista en este caso, que dificulta converger en ese espacio al que había logrado llegar Morris en su encuentro con Marx.

Los estudios históricos de Morris sobre el trabajo en la Edad Media le llevarían a profundizar en el vínculo entre los valores y la sociedad de una época. Esta línea crítica, como vimos, prepara el terreno para su confluencia con el marxismo. Desde

EL COMUNISMO UTÓPICO DE WILLIAM MORRIS SEGÚN THOMPSON

este momento, Morris se encuentra en disposición de llevar el problema romántico de la crítica de los valores y la moralidad a un nuevo plano. Porque la manera de subvertir esa moral en la que desemboca la empresa romántica (véase la aventura prerrafaelista en la que Morris participa) bascula entre la evocación de un pasado alternativo a través del arte o la constitución de una sociedad al margen de la sociedad. Sin embargo, se pregunta Morris, si el mal tiene su origen en la forma de organización social ¿no debería la respuesta apuntar hacia una transformación política de esas relaciones y no reducirse a la impugnación ética y estética? En esa suerte de escapismo romántico falta vincular la denuncia moral y la pretendida subversión de los valores sociales a las relaciones poder.³⁵

167

Ahora bien, por otro lado, Thompson sostiene que el marxismo en su deriva hacia el naturalismo habría establecido —al igual que otras propuestas naturalistas como el positivismo— una contraposición esencial entre hecho y valor. Para estas propuestas, la dinámica histórico-social se sitúa en la esfera de los hechos naturales y necesarios, mientras que todo lo relativo a los valores queda recluido en un área autónoma de elección individual y de preferencia personal.³⁶ El problema para Thompson radica en que esta oposición radical oculta bajo la categoría de hechos —y por tanto, como necesarios y no moralmente cuestionables— lo que realmente constituyen elecciones de valor. El sistema de valores dominante, camuflado bajo el ropaje de hechos, se deshistoriza y naturaliza, de forma que puede presentarse como algo ya-dado por “la naturaleza de las cosas” y, en consecuencia, como algo irremisible.

Según Thompson, la deriva del marxismo ortodoxo hacia el economicismo debe entenderse en estos términos. Thompson

³⁵ Thompson, “The New Left”, p. 11.

³⁶ Thompson, *The Poverty of Theory and Others Essays*, p. 367.

considera que, en su ingente labor de crítica de la economía política, Marx habría logrado mostrar las reglas en virtud de las cuales las relaciones humanas se encontraban mediadas por el capital; en otras palabras, que la lógica del proceso económico encontraba *expresión* en el resto de las esferas sociales.³⁷ Pero de esta fructífera hipótesis, Marx llegaría, al menos en ciertas ocasiones, a la conclusión espuria de que el resto de esferas sociales *reflejaban* la lógica de la dinámica económica. Este pequeño y a la vez relevante paso fue posible porque Marx, en su combate contra la economía política, habría dejado sin problematizar el supuesto naturalista de que los hechos (económicos) poseen preeminencia ontológica y explicativa sobre los valores (morales) a los que aquellos se asocian. Esta tesis acriticamente asumida implicaba una definición de la necesidad humana en términos exclusivamente económicos. Era fácil deducir de aquí que la dinámica histórica del capitalismo se correspondía con el despliegue de la lógica económica del capital y que, por tanto, el resto de esferas de la experiencia social se derivaban de o constituían un mero reflejo de dicho despliegue.³⁸ En otras palabras, Marx pasaría de un determinismo histórico a un determinismo económico que abstrae una esfera particular del proceso social, la eleva a la categoría de *prima causa* y hace depender todo el proceso de su dinámica interna. Se instauraría de esta manera un halo de silencio sobre todo el campo de la experiencia humana valorativa (ya en la cultura popular, ya en formas más intelectualizadas como el arte, la ética o la doctrina religiosa), que fue transmitido a la tradición marxista posterior.³⁹

Morris, en cambio se habría mantenido en el espacio abierto por el primer Marx. Para Morris, los valores morales vigentes en una determinada sociedad no constituyen una instancia

³⁷ *Ibid.*, pp. 344-345.

³⁸ *Ibid.*, p. 254.

³⁹ *Ibid.*, p. 364.

EL COMUNISMO UTÓPICO DE WILLIAM MORRIS SEGÚN THOMPSON

derivada directamente de las relaciones económicas. Ambas surgen del mismo nexo material de relaciones sociales sistematizadas que imperan en un determinado momento histórico; de aquí que tiendan a acoplarse una a la otra, a mantener una coherencia que les permita sustentarse mutuamente. Y viceversa. Los conflictos de intereses asociados a la estructura de propiedad son también conflictos de valores. No hay prioridad de un nivel sobre otro. Ambas constituyen necesidades reales humanas.⁴⁰ De aquí, debe seguirse que la rebelión contra la sociedad capitalista debe tener igualmente un carácter económico y moral. El marxismo, sin embargo, identificando lo económico con los hechos —por tanto, con la ciencia— y la moral con la ideología —por tanto, con la apariencia— habría cerrado sus puertas paulatinamente a un lenguaje capaz de dar cuenta efectiva de la esfera de los valores, de su capacidad para determinar y orientar la acción política en la consecución de una sociedad comunista.

169

LA UTOPIA SOCIALISTA DE MORRIS

Los efectos políticos de esta deriva del marxismo nos sitúan en el tercer ámbito de discusión: el contenido utópico en la proyección del futuro socialista. Aquí la famosa obra de Morris que constituye el referente ineludible es *Noticias de ninguna parte*. En ella, encontramos desplegados a través del relato y el periplo del protagonista los elementos sobre los que voy a discutir. Pero antes, recordemos que la distinción entre socialismo científico y socialismo utópico operada por Marx en lo que Thompson considera su viraje hacia el naturalismo desempeñaba una doble función: reflejar la asociación del programa socialista a un

⁴⁰ Thompson, *Persons and Polemics*, p. 75.

nuevo marco intelectual y sancionar, dentro de la lógica de las luchas internas del movimiento socialista, la diferencia con la tradición anterior. La consecución del proyecto socialista debía ajustarse al texto de las necesidades históricas, apoyarse en hechos científicos objetivos y no proyectarse a partir de valoraciones subjetivas.⁴¹ Operando desde la antinomia hecho-valor en términos naturalistas, el utopismo como proyección de valores y expectativas queda relegado al terreno de la ideología, mientras la dinámica económica se identifica con los hechos reales a los que debe ajustarse la acción política. La consecución del socialismo depende, por tanto, de un adecuado estudio científico.

Nuevamente la herencia romántica que el propio Morris transforma en su periplo hacia el socialismo le pone en disposición de converger con el marxismo, pero evitando este tipo de reduccionismo al que, según Thompson, tiende a escorarse la ortodoxia marxista. El acto creador que concibe el romántico pretende, precisamente, escapar del texto de la necesidad mediante la proyección de la voluntad o el deseo. Enfrentado a la sociedad del capitalismo industrial evoca mediante la ensoñación poética —y no mediante el análisis científico— un pasado idílico donde las relaciones humanas se constituían sobre valores radicalmente opuestos a los del victorianismo; valores que apuntaban, como fin en sí mismo, a la vida humana.

Si bien Morris asume parte de este programa romántico, la convergencia con el socialismo le lleva a establecer una ruptura con dicha herencia. Las soluciones originales que ofrece Morris al problema de la acción como dialéctica entre la necesidad y el deseo y el realismo moral preparan el terreno para lo que Thompson denomina como utopismo científico. Esta noción hace referencia a la proyección de expectativas, a partir de análisis teóricos y empíricos, sobre la forma que puede adquirir una sociedad

⁴¹ Thompson, *William Morris* (1996), p. 779.

EL COMUNISMO UTÓPICO DE WILLIAM MORRI SEGÚN THOMPSON

organizada a partir de relaciones, valores y normas alternativos a los del capitalismo industrial.⁴² En el utopismo científico de Morris se daría cita una suerte de ensoñación romántica sometida a la lógica del análisis histórico marxista. De esta forma, Morris rompe con la herencia romántica al proyectar esta utopía, no ya hacia un pasado idílico, sino hacia un futuro probable que es esbozado no sólo a partir de la voluntad y el deseo subjetivo de escapar al imperio de la necesidad, sino en diálogo con los constreñimientos y posibilidades que ésta produce. Por otro lado, el utopismo científico constituye una salvaguarda frente a un utilitarismo marxista de corte naturalista que niega la eficacia de la imaginación utópica, de la proyección de expectativas que no se ajustan a las necesidades que impone, en el presente, el curso de la historia.

171

El utopismo científico de Morris posee, para Thompson, un doble carácter: normativo e indicativo. Por un lado, se trata de una metáfora, una fantasía que pretende encarnar valores alternativos esbozados a lo largo de una descripción de una forma de vida comunista. El peso de la herencia romántica se hace oír en relación con el valor fundamental al que debe orientarse este nuevo orden social: la vida humana, el pleno desarrollo de las capacidades creativas humanas como un fin en sí mismo. La forma de vida que Morris identifica como aquella que realmente puede contribuir a promover una organización social cohesionada a partir de este objetivo fundamental, es la sociedad comunista. A partir de esta contraposición entre el presente modo de producción capitalista asociado a los valores de la competencia y el futuro del modo de producción socialista asociado a los valores y normas de la cooperación, Morris describe y desarrolla profusamente los diferentes hábitos y relaciones que conformarían esa nueva sociedad.⁴³

⁴² *Ibid.*, pp. 790-791.

⁴³ *Ibid.*, p. 791.



Por otro lado, al aplicar este recurso literario sobre la base de una concepción de la historia en términos marxistas, la utopía de Morris adquiere no sólo un carácter normativo sino también indicativo. Es decir, la proyección de la sociedad futura se basa en las posibilidades que abre el texto de la necesidad, con lo que Morris no evoca un fin ya-determinado, sino un objetivo probable, una elección entre inflexiones de dirección del curso de la historia.⁴⁴ De esta forma, la utopía científica de Morris indica un posible curso de acción que se sitúa en el plano de una alternativa probable a la sociedad presente. Se trata, entonces, no tanto de promover a través de la utopía una educación moral hacia un fin dado, como abrir una puerta a un tipo de aspiración que cuestione el “sentido común” de la sociedad, a la vez que proyecte una alternativa hacia el futuro. Este extrañamiento puede dar lugar a la crítica del presente y, de aquí, abrir una expectativa hacia el futuro. Desde esta perspectiva, y a diferencia de otros autores que consideran que el pensamiento utópico de Morris constituye una creación literaria efecto de la agonía⁴⁵ —una suerte de escapismo, en esta ocasión hacia el futuro—, Thompson no duda de su dimensión política: la utopía morrisiana formaría parte de la estrategia política de la educación en el deseo.

CONCLUSIÓN

En definitiva, en esta reinterpretación de la trayectoria intelectual de Morris que Thompson efectúa tras su ruptura con el PCGB se nos presenta a un artista romántico que, a través de, las urgencias del trabajo práctico, transforma esa herencia, la

Ibid., p. 804.

Ibid., p. 797.

EL COMUNISMO UTÓPICO DE WILLIAM MORRIS SEGÚN THOMPSON

disciplina y la pone en disposición de converger en un espacio común con el marxismo. Este encuentro con Marx supone para Morris la posibilidad añadida de disciplinar sus propias conclusiones “posrománticas”, hasta dotarlas de un contenido sistemático del que antes carecían. Ahora bien, desde el punto de vista del marxismo, según Thompson lo que ofrece Morris —y esto se debe al peso de una tradición romántica superada y disciplinada pero no eliminada— es la posibilidad de contrarrestar la deriva naturalista que habría tomado desde que Marx se embarcara en su lucha contra la economía política, deriva que habría sido heredada por la siguiente generación marxista y elevada a la condición de ortodoxia. Thompson considera que esto no ocurría en el Marx anterior a la década de los cincuenta, en el que, según parece, existiría un equilibrio productivo entre las influencias romántico-historicistas y naturalista-ilustradas. De esta forma, se estableció un intercambio desigual: si Morris había sido capaz de ejercer una crítica sobre su herencia romántica y llevarla a un plano de confluencia con el “joven” Marx, el marxismo no habría sabido frenar el peso que la deriva naturalista iba adquiriendo a medida que avanzaba el siglo.

173

BIBLIOGRAFÍA

ANDERSON, Perry, *Teoría, política e historia. Un debate con E. P. Thompson* (Madrid, Siglo Veintiuno, 1985).

ARCHILÉS, Ferrán, “E. P. Thompson entre la necesidad y el deseo”, en Sanz, Babiano y Erice, eds., 2016, pp. 47-77.

BOURDIEU, Pierre, *Propos sur le champ politique* (Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 2000).

COLLIS, Randall, *Cadenas de rituales de interacción* (Barcelona, Anthropos, 2009).

CORNFORTH, Maurice, ed., *Rebels and Their Causes: Essays in Honour of A. L. Morton* (Londres, Lawrence and Wishart, 1978).



- DWORKI, Dennis, *Cultural Marxism in Postwar Britain* (Durham-London, Duke University Press, 1997).
- ESTRELLA, Alejandro, *Clío ante el espejo. Un socianálisis de E.P. Thompson* (Cádiz-México, Universidad de Cádiz-UAM, 2011).
- , “Política, teoría e historia: El *William Morris* de E. P. Thompson desde la sociología de los intelectuales”, *Empiria*, 13, 2007, pp. 59-80.
- HOBBSBAWM, Eric J., *Años interesantes. Una vida en el siglo xx* (Barcelona, Crítica, 2003).
- , “The Historians Group of the Communist Party”, en Cornforth, ed., 1978, pp. 21-47.
- KAYE, Harvey, *Los historiadores marxistas británicos. Un análisis introductorio* (Zaragoza, Prensas Universitarias, 1989).
- 174 LINEBAUGH, Peter, “E. P. Thompson y William Morris: Dos eco-comunistas”, *Sin Permiso*, 25 de septiembre de 2011, disponible en Internet: <<https://www.sinpermiso.info/printpdf/textos/ep-thompson-y-william-morris-dos-eco-comunistas>> [recuperada el 20 de marzo de 2019].
- MCCANN, Gerald, *Theory & History: The Political Thought of E. P. Thompson* (Aldershot, Ashgate, 1997).
- MORRIS, William, *Cómo vivimos y cómo podríamos vivir. Trabajo útil o esfuerzo inútil. El arte bajo la plutocracia* (La Rioja, Pepitas de Calabaza, 2004).
- PALMER, Brian D., *E. P. Thompson: Objeciones y oposiciones* (Valencia, Universitat de Valencia Publicacions, 2004).
- SAMUEL, Raphael, “British Marxist Historians (1880-1980). Part One”, *New Left Review*, 120, 1980, pp. 41-55.
- SANZ, Julián, JOSÉ BABIANO y FRANCISCO ERICE, eds., *E. P. Thompson. Marxismo e historia social* (Madrid, Siglo XXI, 2016).
- THOMPSON, Edward Palmer, *Agenda para una historia radical* (Barcelona, Crítica, 2000).
- , *Beyond the Frontier: The Politics of a Failed Mission; Bulgaria 1944* (Stanford, Stanford University Press, 1997).
- , *Democracia y socialismo*, edición crítica y estudio introductorio de Alejandro Estrella, prólogo de Brian D. Palmer (México, UAM, 2016).
- , *Persons and Polemics: Historical Essays* (Londres, Merlin Press, 1994).
- , *The Heavy Dancers* (Londres, Merlin Press, 1985).
- , “The New Left”, *The New Reasoner*, 9, 1959, pp. 1-17.



EL COMUNITARIO UTOPICO DE WILLIAM MORRIS SEGÚN THOMPSON

THOMPSON, Edward Palmer, *The Poverty of Theory and Others Essays* (Londres, Merlin Press, 1978).

—, *Tradición, revuelta y conciencia de clase* (Barcelona, Crítica, 1979).

—, *William Morris. From Romantic to Revolutionary* (Londres, Lawrence and Wishart Ltd., 1955).

—, *William Morris: Romantic to Revolutionary*, [1979] (Londres, Merlin Press, 1996).

WOODHAM, Stephen, *History in the Making: Raymond Williams, Edward Thompson & Radical Intellectuals, 1936-1956* (Londres, Merlin Press, 2001).



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

El arte de la propia vida. Reflexiones sobre el diálogo entre Max Ramos, Rodolfo González Pacheco y Teodoro Antillí en *La Obra* (1917-1919)^{*}

Rafael Mondragón
Universidad Nacional Autónoma de México



FIGURA 1. *La Obra*, 20 de mayo de 1917.

La página que acabamos de mostrar constituye lo que podríamos llamar “segunda época” de esta publica-

Esta es la primera página de *La Obra*, periódico quincenal anarquista de veintiocho números que, con creciente trabajo, apareció entre el 20 de mayo de 1917 y el 1 de mayo de 1919. *La Obra* había tenido una breve vida años antes, cuando Rodolfo González Pacheco y su amigo Teodoro Antillí intentaron construir un suplemento mensual del mismo nombre en el periódico *La Protesta*. De aquel primer intento hoy

conservamos tres números que aparecieron en junio, julio y agosto de 1915. La página que acabamos de mostrar consti-

^{*} El presente capítulo se basa en las ponencias “Ilustración y anarquía: obras de Max Ramos en Argentina”, Seminario Internacional “Utopía y Socialismo”, Instituto de Investigaciones Históricas, 3 de noviembre de 2016; y “La amistad como utopía política. Max Ramos, Rodolfo González Pacheco y Teodoro Antillí en *La Obra*”, III Congreso de Historia Intelectual de América Latina, 8 de noviembre de 2016. Ambas fueron pensadas como celebración de los cien años de la publicación de *Mientras llega la hora*. Agradezco a Horacio Tarcus, quien comentó generosamente el segundo de estos textos.

ción.¹ En ella, *La Obra* se convierte en una de las más hermosas publicaciones anarquistas de Buenos Aires y sus dos animadores inician el camino hacia la madurez política y estética que los convertirá en extraordinarios pensadores y líderes sociales.²

El inicio de esta segunda época está marcado por un conjunto de ilustraciones de rara calidad y belleza. Cada una de ellas hereda, de distinta manera, esa alianza entre arte y anarquía

¹ Todavía tendrá una tercera época, de 1936 a 1940. En el presente trabajo me enfoco exclusivamente en lo que aquí llamaremos “segunda época”, dejando para otra ocasión la comparación con las épocas primera y tercera.

² Los números publicados en lo que aquí llamaremos “segunda época” aparecieron en las siguientes fechas: núm. 1, 20 de mayo de 1917; núm. 2, 5 de junio de 1917; núm. 3, 20 de junio de 1917; núm. 4, 5 de julio de 1917; núm. 5, 20 de julio de 1917; núm. 6, 5 de agosto de 1917; núm. 7, 20 de agosto de 1917; núm. 8, 5 de septiembre de 1917; núm. 9, 22 de septiembre de 1917; núm. 10, 15 de octubre de 1917; núm. 11, 5 de noviembre de 1917; núm. 12, 20 de noviembre de 1917; núm. 13, 9 de diciembre de 1917; núm. 14, 1 de febrero de 1918; núm. 15, 16 de febrero de 1918; núm. 16, 10 de marzo de 1918; núm. 17, 5 de abril de 1918; núm. 18, 1 de mayo de 1918; núm. 19, 1 de junio de 1918; núm. 20, 15 de junio de 1918; núm. 21, 20 de junio de 1918; núm. 22, 24 de agosto de 1918; núm. 23, 20 de septiembre de 1918; núm. 24, 6 de octubre de 1918; núm. 25, 31 de octubre de 1918; núm. 26, 27 de noviembre de 1918; núm. 27, 21 de diciembre de 1918; núm. 28, 1 de mayo de 1918. Como puede verse, el periódico entra en crisis monetaria a finales de septiembre de 1917; se recupera a mediados de octubre, pero entra en una nueva crisis, más fuerte, entre diciembre de 1917 y febrero de 1918. Todos ellos tienen ocho páginas, excepto los dos especiales del 1 de mayo, que tienen doce. Como también puede verse, a partir de la segunda quincena de marzo de 1918 el periódico tendrá enormes problemas para mantener su periodicidad: desaparecerá en abril; publicará un solo número en mayo; en junio intentará aparecer semanalmente, pero dejará de aparecer en julio; volverá en agosto, pero a partir de la promulgación de las leyes de residencia social, el siguiente mes, entrará en crisis definitiva: se retrasará quince días en septiembre, diez más en octubre y doce más en noviembre. El número 27, aparecido el 21 de diciembre de 1918, es prácticamente el último del proyecto. Los redactores apenas tendrán fuerza para publicar un número especial el 1 de mayo de 1918, seis meses después de la aparición del número anterior. Para la redacción del presente trabajo me he basado en la colección de periódicos anarquistas latinoamericanos reunida por Max Nettlau y resguardada en Ámsterdam por el Instituto Internacional de Historia Social.

EL ARTE DE LA PROPIA VIDA

que se volvió dominante a partir de 1889, cuando el Club del Arte Social en París comenzó a reunir regularmente a artistas plásticos y militantes radicales; una alianza sin la cual es incomprendible la vocación estética de los periódicos dirigidos por Jean Grave, la obra gráfica de Paul Signac y Camille Pissarro, así como algunas derivaciones libertarias del impresionismo y el *art nouveau*. Todas ellas, a su manera, buscaron el “retorno a la naturaleza”, y leyeron en dicho retorno una posibilidad de encontrar la vida verdadera y revocar las leyes falsas de la comunidad y el Estado.³

Cada una de esas raras ilustraciones están firmadas con un apellido: Ramos. A partir del número 5 (del 20 de julio de 1917), y gracias a una nota de González Pacheco, los lectores del periódico supieron el nombre completo del ilustrador: Máximo Ramos. En otras ocasiones, el autor firma únicamente como Max Ramos. En la nota referida, este ilustrador es presentado a los lectores como un hombre que “no ha conocido jamás el buen humor de los ricos y de los idiotas”.⁴ ¿Se trata de una mera metáfora, o hay algo en esta frase que apunte hacia el carácter del ilustrador? González Pacheco traza una analogía entre el carácter de Ramos y el carácter de sus obras: “para este artista el arte no es más que un medio de lucha, una herramienta en la mano. Empuña el lápiz como un obrero su pico o su hacha. La belleza que le brota no es, seguro, de la más pulcra y gentil; es la que sale de un hombre que abre una calle, planta un árbol o elabora un pensamiento: dura, dolida y agitada”. Por ello a sus dibujos “les falta sol, alegría, libertad de movimientos. Son severamente tristes y agarrados. Tienen los ojos abiertos a una obsesión dolorosa y las bocas contraídas como mordiendo una arenga.

179

³ Sobre el tema véase el excelente libro de Herbert, *The Artist and Social Reform*.

⁴ Rodolfo González Pacheco, “Carteles”, *La Obra*, 20 de julio de 1917, p. 1.

Parece que todos llevan un folleto de propaganda anarquista bajo el brazo”.⁵

Con estas impresiones, que casi se antojan pincelazos, los lectores de *La Obra* conocieron la existencia de un artista elusivo. El resto de su biografía debe reconstruirse con ayuda de otras fuentes. Máximo Ramos fue un pintor gallego que estuvo en Argentina de manera intermitente entre 1917 y 1930, último año en que nuestras pesquisas lograron localizar una mención de sus actividades en los periódicos libertarios.⁶ Un año antes de su

180

⁵ *Ibid.* La reflexión sobre la obra de Ramos continúa en “Caja de pañuelos”, editorial del número 9 del periódico citado. Y, sin embargo, allí los redactores prefieren hablar de la alegría que les causa tener obras así de hermosas en cada uno de los números del periódico. Ver los ejemplares apilados con una ilustración en el centro es como tener en la mesa una lujosa caja de pañuelos.

⁶ Las colecciones periódicas anarquistas a las que he tenido acceso dibujan una imagen incompleta de la biografía de este pintor. *La Obra* es fuente única para sus actividades entre 1917 y 1918: el 20 de agosto de 1917, *La Obra* manifiesta su decisión de publicar un álbum con los dibujos de Ramos (“Los dibujos de Ramos”, *La Obra*, 20 de agosto de 1917); a partir del 22 de septiembre, el periódico comienza a publicar anuncios para recaudar fondos (por ellos sabemos que el precio del álbum sería de 30 centavos, y que los editores están esperando a los pedidos para decidir el tiraje); el 5 de abril de 1918 nos enteramos de que Rodolfo González Pacheco y sus amigos han decidido rifar un cuadro de Ramos para financiar la publicación del álbum (véase “Por la Anarquía y por *La Obra*. Las veladas en San Fernando y Trenque Lauquen. La gira de Pacheco. La gira y el álbum de Ramos”, *La Obra*, 5 de abril de 1918, p. 4; “Nuestra rifa”, en el mismo número, p. 8; y el pequeño anuncio sobre el tema en el mismo número, p. 6); el 1 de junio de 1918 reaparecen los anuncios indicando que los dibujos de Ramos se editarán próximamente, y se indica que Ramos ha decidido rifar un nuevo cuadro para financiar el cuaderno (“*La Obra*. Algunas palabras necesarias”, *La Obra*, 1 de junio de 1918, p. 3); el 20 de junio de 1918 se anuncia una nueva rifa de un nuevo cuadro de Ramos, que se realizará en Mar del Plata, sin que esté seguro si se trata de la misma rifa indicada en el 1 de junio (“Por la Anarquía y *La Obra* semanal. El trencito. Las jiras por el Norte y por el Sud”, *La Obra*, 20 de junio de 1918, pp. 5-6). Después hay un silencio de nueve años, que pudiera estar motivado por una salida de Argentina por parte del autor después de la promulgación de las leyes de residencia. Ramos reaparece en los medios libertarios bonaerenses en 1927. No estoy seguro de que se trate de la misma persona que es reportada en un boletín del Partido Socialista en donde se indican los nombres de socios cuyos carnets

EL ARTE DE LA PROPIA VIDA



D. MÁXIMO RAMOS
otable . rlista, autor del texto y dibujos del álbum
"Mien tra llega la hor ...", que está siendo muy cele-
brado por la crítica

FIGURA 2. Retrato de Máximo Ramos
(*Mundo Gráfico*, año VI, núm. 246, 12
de julio de 1916).

llegada a Argentina (es decir, en 1916), Ramos había publicado un libro de ilustraciones, *Mientras llega la hora*, en donde aparece la mayoría de las ilustraciones de las portadas de *La Obra*, así como los breves apuntes poéticos con que el pintor comenta cada imagen.⁷ Una fotografía del autor, aparecida como ilustración de la reseña de *Mientras llega la hora* publicada en la revista española *Mundo Gráfico*, permite entender que muchas de las ilustracio-

181

nes que veremos son, en realidad, autorretratos: él es el hombre que huye ante la posibilidad de volverse estatua de sal; él es

han sido devueltos por el correo (*La Vanguardia*, 10 de abril de 1927, p. 6); pero seguramente es Máximo Ramos quien participa con Rodolfo González Pacheco en un mitin el 1 de mayo de 1927 (véase anuncio en *El Carpintero y Aserrador*, año XX, núm. 71, mayo 1927, p. 8); el 14 de noviembre, Ramos participa junto a R. González Pacheco, E. Roqué y Aldo Aguzzi en un mitin en la Plaza del Congreso para defender la libertad de Radowitzky (véase anuncios en *La Vanguardia*, 11 de noviembre de 1927, p. 3, y 14 nov. 27, p. 3); el 23 de febrero de 1928, la agrupación Pyrsos organiza seis mítines paralelos por la libertad de Radowitsky, y Ramos participa en uno de ellos (*La Vanguardia*, 23 de febrero de 1928, p. 4); Ramos vuelve a participar en un mitin, esta vez organizado por la Sociedad de Carpinteros, Ebanistas, Aserradores y Anexos, el 25 de octubre de 1928; (*La Vanguardia*, 24 de octubre de 1928, p. 4, y 25 de octubre de 1928, p. 3). El 20 de septiembre de 1930, Ramos participa en el Ateneo Libre con una conferencia sobre la situación actual de Argentina (*La Campana*, 5 de octubre de 1930, p. 2). Ésta es la última mención de su nombre en la prensa anarquista argentina que he logrado encontrar.

⁷ Ramos, *Mientras llega la hora*. Para el presente trabajo he utilizado los ejemplares digitalizados de la universidades de California y de Illinois en Urbana Champaign, que confronté para tener una idea más clara del libro.

uno de los protagonistas de “Orquídeas”, bella pieza de la que hablaremos adelante.

Mientras llega la hora fue el único libro que Máximo Ramos logró publicar en vida. A pesar de que, como puede leerse en el pie de foto que acompaña su retrato, hubo algunos críticos que celebraron la salida del texto, lo cierto es que también pueden encontrarse crónicas que, en el momento de analizar su obra, describen “unos trabajos que como la mayoría de los suyos parecen más bien concepciones de un enfermo tísico que de una persona normal”.⁸ Incluso las reseñas más favorables de la obra de Ramos parecen coincidir en una cierta simpatía por la estética del autor, que va de la mano de una cierta incompreensión (y un cierto miedo) por los temas tratados en su obra, así como por las inclinaciones políticas que sostienen dichos temas.⁹ En ese contexto cobra relevancia el texto citado arriba de González Pacheco. En él aparecen indicios de una cultura estética propia de los medios populares y libertarios, cuyos integrantes se reconocen en la obra gráfica de este artista elusivo y la usan como punto de partida para elaborar una reflexión sobre el arte de la lucha social y el sentido de sus propias vidas.

Los amigos anarquistas de Ramos intentaron una reedición argentina de este libro, parece que sin éxito. La pobreza y la au-

⁸ M. Esteve, “La exposición de arte gallego”, *Revista del Ateneo*, Jerez de la Frontera, V, 46, junio-julio 1928, p. 98.

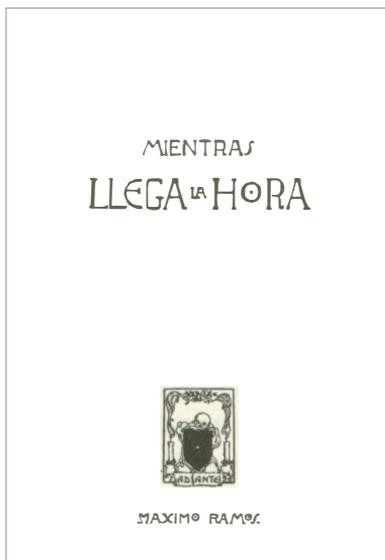
⁹ “¿Qué hora venidera es ésta a la cual el artista no quiere aguardar cruzado de brazos, sino trabajando, poniendo al servicio del advenimiento sus lápices y su espíritu?”

“*Acaso la que no llegará nunca*, la que se ha hecho esperar en todos los siglos como granada realidad del próximo, *la que ha servido para pretexto de legales crímenes y ha sugerido generosos sacrificios* a millares de hombres, incapaces de resignarse con el infortunio social.

“Máximo Ramos es un gran soñador. Va por la vida imantadas las pupilas de ideal, y más de una vez sintió crisparse las manos sobre el pincel de gouache, como si empuñara una espada” (J. Frances, “De Bellas Artes”, *Mundo Gráfico*, año VI, núm. 246, 12 de julio de 1916; las cursivas son mías, y sirven para señalar algunos momentos en que el elogio de la obra se convierte en miedo hacia las ideas que animan a la misma).

EL ARTE DE LA PROPIA VIDA

sencia de medios persiguió al pintor gallego de país en país, y lo obligó, después de la Guerra Civil Española y la caída de la II República, a pasar sus últimos años en el país fascista dibujando en publicaciones humorísticas que hacían la burla descarada de anarquistas y republicanos.¹⁰



Desde su fundación, cada número de esta segunda época de *La Obra* iniciará de la misma manera: al centro una ilustración acompañada por reflexiones del ilustrador en cursivas y una letra más grande; a los lados, enmarcando la ilustración, una editorial sin firma, que puede atribuírsele a Teodoro Antillí y Rodolfo González Pacheco, y otro (llamado “Carteles”) firmado también

183

FIGURA 3. Primera edición de *Mientras llega la hora*, Madrid, Talleres de Jesús López, 1916.

FIGURA 4. Monograma con que Máximo Ramos firmaba sus obras.



¹⁰ Sobre la obra de Máximo Ramos y su vida en España véase el excelente análisis de Mon, *La pintura actual en Galicia (notas para un ensayo)*, y la presentación de Mosquera Rodríguez a la obra de Ramos en el catálogo colectivo de la muestra *Pintores ferrolanos*. Hay datos adicionales sobre los viajes americanos de Máximo Ramos en Mosquera Rodríguez, “Pintores ferrolanos en América”. Ninguno de estos estudios da cuenta adecuada de la relación de Ramos con los medios anarquistas o de sus estancias en Argentina en los periodos que he señalado.

por este último. La relación texto-imagen frecuente en las publicaciones periódicas de la época está, aquí, invertida. Aquí los textos son “ilustraciones” de la ilustración, que viene de antes y es la primera, silenciosa palabra que abre la conversación entre amigos construida en cada primera página de *La Obra*.

184

Hasta donde he logrado averiguar, estos “Carteles” son los primeros que González Pacheco llamará con este nombre. A partir de 1917, el intelectual anarquista seguirá publicando “Carteles” en cada periódico en el que colabore: hará *Carteles de España* en la Guerra Civil española, y *Carteles de Chile* cuando visite este país; publicará volúmenes sucesivos reuniendo algunos de esos textos y construirá un estilo distintivo para ellos que reúne la reflexión filosófica, la crónica en viaje y el poema en prosa.¹¹

Por las razones apuntadas arriba, la aventura iniciada en compañía con Antillí y Ramos puede comprenderse también, en una clave más amplia, como el inicio de un proyecto intelectual. Esa aventura iniciada en la segunda época de *La Obra* tiene como signo la amistad: la editorial de Antillí y González Pacheco, los “Carteles” de este último y las ilustraciones comentadas de Ramos son los elementos de un diálogo silencioso que se repite en cada primera página de la segunda época de *La Obra*. Cada elemento dialoga con los otros dos, y va componiendo una conversación de larga data en donde los números nuevos del periódico conversan con entregas anteriores. Por ello, los números de *La Obra* pueden leerse como la historia de una amistad que hace posible la lucha política en el contexto del anarquismo argentino.

La oportunidad para esa conversación la ofrece siempre una ilustración de Ramos, que los dos amigos van tomando de *Mientras llega la hora*, en lo que parece ser un intento de pu-

¹¹ He intentado un primer acercamiento a la obra literaria de González Pacheco en Mondragón, “La biblioteca, otro nombre de Utopía (*A contramano* del dramaturgo anarquista Rodolfo González Pacheco”.

EL ARTE DE LA PROPIA VIDA

blicar, número tras número, la totalidad de ilustraciones que venían en el libro. Los dos amigos siguen el libro desde el inicio, reservando a veces algunas ilustraciones para un momento posterior. En las dos crisis mayores del periódico (junio-agosto de 1917 y febrero-diciembre de 1918), los amigos dejan de publicar las obras de Ramos. Y en el momento más difícil del periódico, que coincide con la represión de las huelgas metalúrgicas de 1918, Ramos ofrece una ilustración elaborada expresamente para el número: ella recuerda las leyes de residencia social y va comentada por los dos redactores de *La Obra* (número 20, 15 de junio de 1918).

Las siguientes tablas ofrecen de manera pormenorizada los datos de cómo cada ilustración de *Mientras llega la hora* fue utilizada en *La Obra*, qué números de este periódico se vieron obligados a utilizar ilustraciones de un autor diferente a Max Ramos, y cuándo este autor ofreció ilustraciones inéditas para engalanar las páginas del periódico:

185

CUADRO 1
Ilustraciones de *Mientras llega la hora*
publicadas en *La Obra*

NOMBRE DE LA ILUSTRACIÓN	POSICIÓN QUE OCUPA EN <i>MIENTRAS LLEGA LA HORA</i>	NÚMERO DE <i>LA OBRA</i> QUE FUE PUBLICADA
<i>Y ella me dijo así</i>	1	<i>No aparece en el periódico</i>
<i>El corazón</i>	2	Núm. 8, 5 de septiembre de 1917
<i>Cuando la aurora llegue</i>	3	Núm. 1, 20 de mayo de 1917 (con el nuevo título de <i>Mientras llega la Aurora</i>).
<i>La ley</i>	4	Núm. 2, 5 de junio de 1917
<i>Es la gloria que pasa</i>	5	<i>No aparece en el periódico</i>
<i>Madre anarquía</i>	6	Núm. 3, 20 de junio de 1917
<i>Desde arriba</i>	7	Núm. 4, 5 de julio de 1917

NOMBRE DE LA ILUSTRACIÓN	POSICIÓN QUE OCUPA EN <i>MIENTRA LLEGA LA HORA</i>	NÚMERO DE <i>LA OBRA</i> EN QUE FUE PUBLICADA
<i>El Estado</i>	8	Núm. 6, 5 de agosto de 1917
<i>El desfiladero</i>	9	Núm. 11, 5 de noviembre de 1917
<i>A. M. D. G.</i>	10	Núm. 13, 9 de diciembre de 1917
<i>Gloria al héroe</i>	11	Núm. 5, 20 de julio de 1917 (con el nuevo título de ¡¡Gloria al héroe!!).
<i>Los cristos negros</i>	12	Núm. 22, 24 de agosto de 1918
<i>Los poetas</i>	13	<i>No aparece en el periódico</i>
<i>La verdad</i>	14	Núm. 7, 20 de agosto de 1917
<i>Orquídeas</i>	15	Núm. 19, 5 de septiembre de 1917
<i>La espuma</i>	16	Núm. 12, 20 de noviembre de 1917
<i>El sueño</i>	17	Núm. 17, 5 de abril de 1918
<i>Humo de fábrica</i>	18	Núm. 10, 15 de octubre de 1917
<i>Los segundones</i>	19	Núm. 11 (en la página 5)
<i>La justicia</i>	20	Núm. 9, 22 de septiembre de 1917
<i>Las estatuas de sal</i>	21	Núm. 14, 1 de febrero de 1918

CUADRO 2
Números de *La Obra* que contaron con ilustraciones de autores diferentes a Máximo Ramos

NOMBRE DE LA ILUSTRACIÓN (Y AUTOR, CUANDO EXISTE INDICACIÓN)	NÚMERO DE <i>LA OBRA</i> EN QUE FUE PUBLICADA
Retrato de Kropotkin (firma: A. Bilis).	15, 16 de febrero de 1918
Retrato de Tolstoi (firma: A. Bilis)	16, 10 de marzo de 1918

EL ARTE DE LA PROPIA VIDA

Retrato de Pietro Gori Ilustración anónima, p. 3 Retrato de Isaac Peretz (firma: A. Bilis), p. 7 Ilustración anónima, p. 9	18, 1 de mayo de 1918
Retrato de Luise Michel (firma: Hohmann)	21, 20 de junio de 1918
Retrato de Elisée Reclus	23, 20 de septiembre de 1918
Retrato de Proudhon	24, 6 de octubre de 1918
Retrato de Cafiero	25, 31 de octubre de 1918
Retrato de Bonafoux (firma: U. N[úñez]. A[bregol].)	26, 27 de noviembre de 1918
Retrato de Salvochea	27, 21 de diciembre de 1918
<i>Salud a la anarquía</i> <i>Hablan los reos</i> , p. 4 <i>Hablan pocilgas de obreros</i> , p. 7 Retrato de S. Radowitzky, p. 9 <i>El vagabundo</i> , p. 11	28, 1 de mayo de 1918

187

CUADRO 3
Ilustraciones de Máximo Ramos elaboradas
expresamente para *La Obra*

NOMBRE DE LA ILU TRACIÓN	NÚMERO EN QUE APARECE
<i>Las leyes de residencia social</i> (con texto de "La Obra") (firmado como Max Ramos)	20

Las páginas que quedan del presente texto pretenden rescatar algunos momentos de esa conversación. Este es, apenas, un primer acercamiento, que fue pensado como una forma de celebrar los cien años de la publicación de *Mientras llega la hora*. Esperamos ofrecer, en un próximo texto, un comentario de la totalidad de las ilustraciones.

UNA TEOLOGÍA DE LA FRATERNIDAD

Iniciaremos con el primer número de *La Obra*, que abre la conversación entre Ramos, Antillí y González Pacheco. En primer lugar, ofrecemos la ilustración que Antillí y González Pacheco eligieron para el primer número de *La Obra*, junto al comentario poético de Ramos:

188

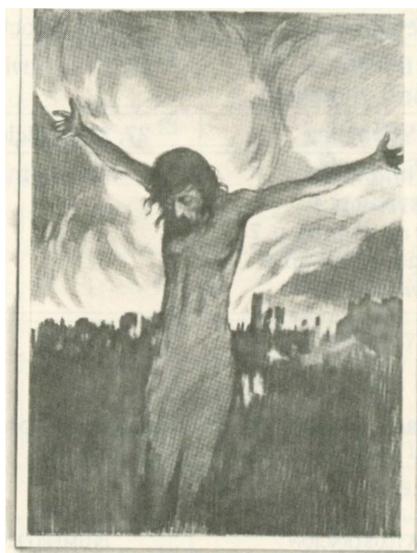


FIGURA 5. “Cuando la aurora llegue”, *La Obra*, 1, 20 de mayo de 1917 (reproducida a partir de Máximo Ramos, *Mientras llega la hora*, Madrid, Talleres de Jesús López, 1916, lámina 3).

Y coloca el símbolo del amor tan alto como sea posible.
Cuando la aurora llegue, al descender hasta nosotros, la figura irá creciendo, creciendo; y es preciso que la altura sea tanta que los brazos abiertos en el gesto de amor inmenso, al llegar abajo, abarquen la tierra.
Porque sólo así será eterno el Día.

EL ARTE DE LA PROPIA VIDA

El texto poético que hemos citado ofrece algunos elementos que inciden sobre la interpretación de la ilustración. El “símbolo del amor” al que alude el texto de Ramos parece ser el símbolo de la cruz evocado en los brazos extendidos de ese raro personaje, de cabellos largos, cuyo cuerpo se alarga como si fuera santo del Greco y cuyo rostro tiene la mirada perdida en el suelo o el interior de sí mismo.¹²

El cuerpo de la imagen está desnudo: inspira fragilidad. Hay dramatismo en el dibujo del paisaje: en el cielo, encrespado de nubes, se presiente la llegada de la luz. Ella apenas se recorta contra la mole confusa de una ciudad y una fábrica. También hay contenido alegórico: el cuadro elabora el símbolo místico de la noche oscura en donde el alma espera.¹³ La noche oscura del alma se ha convertido, en este cuadro, en la noche oscura de la historia humana. Ella espera ser redimida escatológicamente por la llegada del “Día” (palabra que, como “Aurora”, es escrita con mayúscula por Ramos).

189

El comentario de Ramos nos permite entender algo que está ocurriendo en la imagen: en ella hay tiempo y movimiento. El alargamiento de la figura se corresponde con el nacimiento de la luz; los brazos en cruz representan el gesto de un abrazo que quiere crecer hasta abarcar el mundo.

A la derecha de la ilustración, el primero de los “Carteles” de González Pacheco elabora una reflexión en diálogo con la ilustración de Ramos:

La humanidad es como una cordillera de piedra basta y oscura. El trabajo de la Idea, nuestro trabajo, consiste en traer a la luz, darle relieve y carácter, a cada uno de sus bloques. Y el triunfo, el coro-

¹² El símbolo es patrimonio común en los medios artísticos del anarquismo, y reaparecerá en otros dibujos de Ramos (como *La verdad*, que ilustra el núm. 7 de *La Obra*, aparecido el 20 de agosto de 1917).

¹³ Sobre la historia del tópico, véase Haas, “La noche oscura de los sentidos y del espíritu”.

namiento, podrá cantarse aquel día en que todo el peñascal integre una sola llama chispeadora y conmovida, sobre su engarce de la Tierra.

Un hombre es una faceta de la montaña. Una línea de la estatua de la vida; una letra del poema de los siglos. Debemos tratarlo, entonces, con la misma simpatía que a un tema de Arte o de justicia.¹⁴

190

El “Cartel” de González Pacheco pone en escena un tópico querido en la tradición anarquista: el de la idea de la obra de arte de la propia vida. En torno de dicho tópico, el pensamiento anarquista elaboró relaciones con el modernismo y con distintas formas de vitalismo filosófico. El ser humano es un material que se presenta basto, y debe trabajar sobre sí mismo para revelarse completamente. En el sustrato de este “Cartel” está la vieja metáfora de la “formación”, fundamental en la tradición humanista, que aquí sirve para explicar el sentido de la lucha social.¹⁵ El ser humano es un producto inacabado. Luchar implica trabajar sobre uno mismo, “formándose”, revelándose a uno mismo y a los demás, en un acto de autodescubrimiento de ciertas posibilidades existenciales ignoradas. El trabajo individual de cada luchador social sobre sí mismo adquiere sentido en el marco de la historia de la humanidad: es la especie humana la que se está transformando a través de las acciones de cada uno de dichos luchadores. En dicha transformación se revela algo con valor estético: emerge “una línea de la estatua de la vida” y “una letra del poema de los siglos”, a través de la cual la especie humana, develando sus posibilidades desconocidas, se integra en la obra de arte de la Creación, cuyo contenido aún no ha terminado de desplegarse.

Continúa González Pacheco:

¹⁴ Rodolfo González Pacheco, “Carteles”, *La Obra*, 1, 20 de mayo de 1917, p. 1.

¹⁵ Sobre la historia de dicho tópico véase Gadamer, *Verdad y método*, cap. I. Sobre el uso de dicho tópico en la literatura anarquista, véase el texto citado en la nota 4 de este trabajo.

EL ARTE DE LA PROPIA VIDA

Civilizarse no es más que abrirse a los otros hombres. Fluir de sí, en onda airosa y caliente, en pugna de ave por recorrer los espacios. Y volverse, luego, pleno, henchido de panorama, saturado de universo al mismo punto. Para volar otra vez. Y otra... [...]

Sobre eso debemos hacer que irradie toda su luz nuestra Idea. Ella le dará carácter, brillo y destino a cada uno. Tal se lo dan hasta a la piedra el artista, hasta el fierro los herreros...

De hombre a hombre, pues, camarada, realiza tu propaganda. Y trata a tu propagado con la misma simpatía que a un tema de Arte o Justicia. Verás, si así tú dispones, cómo tu esfuerzo descubre, enfila y planta de pies y letras, líneas y estrofa del gran poema anarquista[,] compañeros!¹⁶

191

La apertura hacia los demás, la construcción de lazos solidarios (que la tradición radical del siglo XIX nombró con la metáfora de la *fraternidad*),¹⁷ constituye el objeto fundamental de la tarea de la formación, a la que González Pacheco llama “civilizarse”. Es el mismo movimiento hacia los demás descrito en el cuadro de Ramos, aquí recuperado por González Pacheco en el marco de una reflexión sobre el valor humanizador de la lucha social.

“LA LEY”

En el segundo número de *La Obra*, el 5 de junio de 1917, Rodolfo González Pacheco dedica sus “Carteles” a una crónica implacable de la visita del poeta modernista Luis G. Urbina a Buenos Aires, y deja a la editorial la responsabilidad de dialogar con la ilustración de Ramos. Dicha oportunidad además permite una presentación general del proyecto.

Como hicimos en nuestro comentario anterior, iniciaremos mostrando la imagen y el comentario de Ramos, que da la posibilidad de la respuesta de los redactores.

¹⁶ Rodolfo González Pacheco, “Carteles”, *La Obra*, 1, 20 de mayo de 1917, p. 1.

¹⁷ Véase Domenèch, *El eclipse de la fraternidad*.

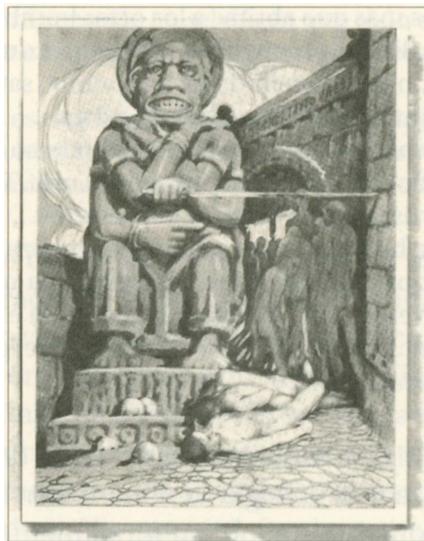


FIGURA 6. “La ley”. *La Obra*, 2, 5 de junio de 1917 (reproducida a partir de Máximo Ramos, *Mientras llega la hora*, lámina 4).

Vamos hacia la luz.

Se alzó del suelo y se unió a él. Eran así en la cumbre erguidos, fuertes, blancos, como dos llamas, como dos ideas.

Vamos hacia la luz. Y comenzó el descenso.

Del llano salieron a mirarles y todo era confusión en las gentes que preguntaban: ¿de dónde habéis llegado?

Y ellos señalaban allá arriba, donde los hombres no pensaron nunca en llegar. Señalaban aquel pico donde las águilas templan al sol el nervio audaz de sus alas.

Y viendo los gestos de espanto, ellos sonreían sin conocer el temor.

Caminaron, caminaron hacia la ciudad luz que los llamaba, unidos a todos los que seguían el camino aquel.

Se veían sus bellas figuras rompiendo la línea miserable.

Y así, hasta el lugar donde inmutable y bestial la reina de los hombres aguardaba.

El frío de la hoja les hizo dar un paso atrás. Y vieron adelantarse a los otros y vieron doblegarse las cabezas que parecían altivas y vieron cómo los más ruines pasaban orgullosamente.

EL ARTE DE LA PROPIA VIDA

Sólo los flexibles podían penetrar en la ciudad de bronce.
Se miraron. En el fondo de los claros ojos había un pensamiento
igual, y alzando la cabeza, serenamente, audazmente, avanzaron.
Y la ley se cumplió.

Como en la anterior ilustración, hay en este cuadro una fuerza narrativa que se pone de manifiesto al poner en relación la ilustración con su correspondiente comentario. Ilustración y comentario son dos vías de acceso a una historia compleja. Se trata de una pareja de seres que se encuentran en el momento de caminar “hacia la luz”. Gracias a que se encuentran, se vuelven capaces de subir hasta una cumbre “donde los hombres no pensaron nunca en llegar”. Ello los vuelve causa de espanto. Su regreso a la ciudad está marcado por la tragedia. A la entrada de la misma está “la reina de los hombres”, figura misteriosa que el dibujo muestra como una estatua que enseña los dientes y cuyos muchos brazos recuerdan vagamente las representaciones de Shiva que se volvieron populares por el orientalismo del siglo XIX. Ella guarda la entrada a la ciudad: la espada en una de sus manos obliga a los que entran a doblar la cabeza. Ésa esa la ley a la que alude el texto: todo el que quiera entrar a la ciudad deberá humillarse a sí mismo si no quiere morir. Los seres que se han unido encontraron en esa unión la fuerza para no humillarse. Prefieren morir juntos. El dibujo los muestra desnudos, unidos en la muerte, sin que sea fácil distinguir si son mujeres u hombres. De esa manera, el dibujante evoca el mito del andrógino, cuya presencia en la literatura del siglo XIX ha estudiado con pericia José Ricardo Chaves.¹⁸ El uso que el dibujante hace de este símbolo antiguo transfigura en términos sexuales una metáfora moral.

Al mismo tiempo, el dibujo y su comentario señalan el conjunto de temas sobre los cuales girará la editorial: la necesidad

¹⁸ Véase Chaves, *Andróginos*.

de hacer lo que se considera justo; de avanzar en el camino incluso si ello causa la muerte; de no preocuparse por si ello dejará consecuencias.

Esta hoja...

Viene a labrar su surco: pero no quiere anular la labor de nadie.

Al lado del tajo que irá abriendo en la negra tierra, y de la hilera de simientes que irá dejando dentro de él, como en un seno materno, para que germinen y se alcen en brotes, en plantas: caben todos los tajos de los otros sembradores, con todas las semillas que quieran arrojar dentro de ellos.

194

Suficientemente superiores para no tener ni temer envidias, presentamos el retacito labrado, y decimos: ahí está; otra yugada u otro surco...

Ni nos detenemos en comparaciones, ni para nada que no sea defender las verdaderas ideas, tendremos en cuenta la separación que se ha pretendido mantener hasta ahora: esta es una línea en el agua, que el agua misma ha de borrar.

No tenemos enemigos, no tenemos competidores; a nadie queremos arrojar para sustituir. Que cada cual haga su trabajo, y nosotros cien veces el nuestro... Desde el solo campo del trabajo hablamos, y solo hablamos por obras: que cada cual haga lo mismo, y el mundo de los enconos desaparecerá. Nos encontraremos con las obras; llevando, como otras tantas samaritanas, agua del pozo en el hueco de la mano...

Si hay quien hace lo contrario, nosotros no queremos seguirlo. Pero las reflexiones que sugiere el anarquismo, altamente las afirmaremos, aunque sin odios, sin enconos, porque voluntariamente no podríamos pasar el error; y esto nos agradecerá la generación de mañana. Entonces no habrá pasiones, ni fulanismos [sic], ni otra clase de intereses de este momento mezquino: habrá sólo el error y habrá la verdad; todo se habrá serenado y brillará una idea clarificada...

Las maldades, las injusticias, las calumnias, las pasamos y las digerimos hace mucho tiempo; ninguna cosa de éstas determinará nuestra acción. Defendernos es mezquino; no se defiende la caña de maíz y sobre ella pueden llover todas las acusaciones, pero presenta al sol sus espigas... Esto es muy lindo: nos sirve de símil y también de filosofía.

EL ARTE DE LA PROPIA VIDA

La invitación a caminar de la ilustración y su texto se vuelve, en la editorial, invitación a labrar, a hacer “obra”. En un movimiento interesante, hacia el final de la editorial el sujeto que habla deja de reconocerse como sembrador, y se reconoce como caña: es casi como si se hubiera sembrado a sí mismo, o —para decirlo en términos más filosóficos y políticos— como si él mismo fuera resultado de su propio trabajo.

Con ambas metáforas —caminar y sembrar— se forma una concepción ética de la lucha social, que permite que en la editorial los responsables del periódico se introduzcan a sí mismos “sin odios, sin enconos”, y que se presenta como alternativa a la moral de “la ley” sobre la que reflexiona la obra de Ramos. Dicha ley obligaría a los que luchan a obedecer las normas de la ciudad, humillándose a sí mismos y perdiendo, por tanto, la dignidad que han encontrado en ese movimiento de caminar, sembrar y crecer desde la tierra que se ha sembrado. Tal y como ocurre en la tradición evangélica (Rom 8, 1-3), en las reflexiones de Ramos “la ley” es ley de muerte, pues obliga a los que viven bajo su yugo a cumplirla si no se quiere perder la propia vida.

La historia compleja contada desde perspectivas diferentes por el cuadro y su comentario se sostiene en una paradoja que quizás pudiera ser explicada desde esa misma tradición: los andróginos van felices hacia la muerte; su sacrificio parece más bien una liberación, y parece que tiene como objeto dejar una enseñanza. En la editorial se “habla por obras” (Mt 7, 15-20), y ello permite que los redactores del periódico aventuren una ética alegre en medio de la posibilidad del fracaso, pero también del odio de los propios anarquistas que se han acostumbrado a hablar de los amigos y compañeros utilizando “las maldades, las injusticias, las calumnias”. Frente a ese odio justificado por la lucha social, los redactores de la editorial proponen la alegría de la caña de maíz que es tocada por el sol. Hay un fondo de tristeza en esta imagen presuntamente alegre, que se revela en

RAFAEL MONDRAGÓN

la manera en que dicha alegría está retratada en la ilustración de Ramos: el que quiere conservar su vida (y por ello obedece), la pierde; sólo el que la pierde es el que está vivo de veras (Mt 16, 25).

UNA ÉTICA DEL FRACASO

196 Ya adelantamos que en diciembre de 1917 *La Obra* entraría en crisis económica. Las ilustraciones y comentarios poéticos de Ramos elegidos para encabezar los números inmediatamente anteriores a la crisis sirven como punto de partida para la elaboración, por parte de los redactores, de una reflexión de carácter ético sobre la relación con el fracaso. En los materiales de Ramos tomados para el número 12 de *La Obra*, aparecido el 20 de noviembre de 1917, hay una cierta ambivalencia que será aprovechada por González Pacheco en el momento de elaborar un texto para enmarcar la imagen.

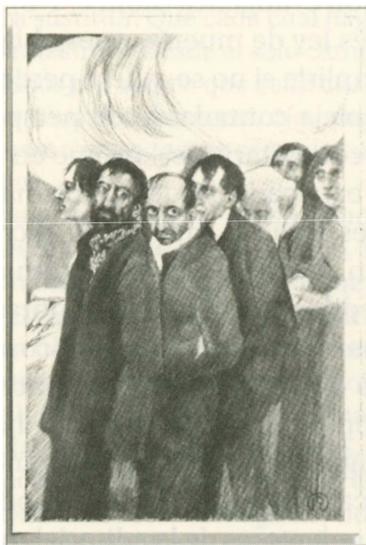


FIGURA 7. “La espuma” (reproducida a partir de Máximo Ramos, *Mientras llega la hora*, lámina 16).

EL ARTE DE LA PROPIA VIDA



FIGURA 8. *La Obra*, 12, 20 de noviembre de 1917.

En esta ilustración Ramos ha dibujado un conjunto de retratos. Son personas que caminan solitarias, a pesar de estar juntas. No hay asomo de una conversación compartida. No miran al mismo lugar. Hay una cierta solemnidad. Todos visten de negro, con abrigos largos como si hiciera frío. Todos llevan las manos en los bolsillos. Sus ojos están muy abiertos: algunos tienen la mirada perdida en algún lugar interior (como la figura de la izquierda, que recuerda el gesto del personaje en “Cuando la Aurora llegue”); otros miran fijamente

197

un lugar indefinido del cielo (como tres figuras ubicadas a la derecha); otros más observan a alguien o algo que se ha quedado atrás en esa marcha solitaria y se ubica cerca del campo del observador. El rostro más desconcertante de todos pertenece a un muchacho sonriente que ocupa el último lugar en la derecha. Él es el único joven, y su cabello rizado y largo recuerda vagamente a los efebos prerrafaelistas.

La espuma del mar, invocada en el título de la ilustración, y aludida a través del vago trazo de las nubes, aparece en la primera línea del comentario poético de Ramos:

Es así como en el mar.

No luz que pone el sol en la cresta de la ola, reflejo que se pierde al ocultarse el astro. Sino espuma, espuma blanca nacida del choque de las fuerzas que lleva uno en sí mismo.

Es así como en el mar.



RAFAEL MONDRAGÓ

En la lucha contra los prejuicios, haz que sean las ideas tu más bello ropaje.

Porque, alba túnica de sacerdote o blanco sudario para el alma vencida, así como en el mar, serás la espuma: lo más alto, lo más bello de la ola.

198

El vínculo entre ética y estética que ya señalamos en “Mientras llega la Aurora” reaparece en esta descripción del mar: la lucha, que es ante todo lucha del luchador consigo mismo, produce belleza; aquel que lucha se expone a un trabajo inacabable, pero aprende a convertirse en “lo más alto, lo más bello de la vida”, que es espuma que desaparece, brilla y se resiste a mantener una sola forma. Parecería decirnos Ramos, en un eco de las doctrinas de san Pablo, que el valor de una empresa está en intentar algo con intensidad, yendo más allá de las propias posibilidades, aunque no se sepa si ello llevará a conseguir los efectos deseados.

El mismo tema, pero con un tono marcadamente distinto, aparece en la editorial que, con el título de “Trabajo”, publican los redactores:

En la tierra no hay sitio para haraganes. Inútil que busques almohada en que reposar, agujero en que esconderte, hamaca en que columpiarte bostezando. En ti irá, como una pupila abierta, iluminando tu polvo, sacudiendo tu pereza, lo que tienes de luminoso y de activo en la carne y en los nervios. Subas, te ciernas o te hundas, la pulsación de tus sienes, la dirección de tus huesos, marcarán sobre tu vida, como una esfera en un muro, una sola hora fatal: la del trabajo siempre.

¡Ay, sí! Miles de metros debajo de donde estás, los gases, igual que gigantes ciegos, manotean en lo oscuro, dragan, resoplan, trabajan. Y a otros miles sobre ti, las peñas, las duras peñas, plasman, entre aguaceros y rayos, sus fuertes gestos de siglos, grano a grano. Y adelante de tus ojos, en ese bosque tupido al que pretendes entrar con tu cansancio, como un mendigo a un asilo, lo mismo jadea la vida, se arremolinan las savias, se retuercen como tendones de herreros,

EL ARTE DE LA PROPIA VIDA

las raíces y los troncos y las ramas. Pintan flores, cuajan frutos y sostienen los nidos de sus aves con trabajo.

Ni en el agua, ni en el aire, ni en la muerte, hallarás la paz ansiada. El orbe todo es un taller, un alambique, una fragua. Tú mismo viniste al mundo con tus brazos y tus piernas, con tu cerebro y tu instinto como una herramienta más. Estás condenado a andar, a combatir, a defenderte, a pensar. Como la roca y el bosque, el camino y el relámpago, proviene de un solo padre. Tu apelativo es: Trabajo.¹⁹

Y es que esta editorial tiene un tono más pesimista que el texto de Ramos: se acerca más a la solemnidad un poco amarga de la ilustración que a la celebración del comentario. Los redactores han tomado varios elementos de la imagen: lo abierto de las pupilas de los personajes dibujados por Ramos se ha convertido en “lo que tienes de luminoso y de activo en la carne y en los nervios” que se asoma en cada lector “como si fuera una pupila abierta”.

199

Gracias a este conjunto de metáforas corporales, la espuma deja de ser lo superficial del mar y se vuelve, también, su “carne” y sus “nervios”, una especie de nervadura secreta que da razón del movimiento del mar. Los redactores comparan implícitamente la espuma con un conjunto adicional de fenómenos naturales: se trata de los gases que remueven la tierra; de las peñas que ha labrado el aguacero y el rayo; del jadear secreto de la savia que sostiene los árboles.²⁰

¹⁹ “Trabajo”, *La Obra*, 12, 20 de noviembre de 1917, p. 1.

²⁰ La comparación se hace explícita más adelante: “¡Trabajo, sí!— Al surgir sobre las aguas, como una yema, la tierra, ya traía escrito, vibrando de parte a parte, igual que una galladura, el vaivén clamoroso y masculino del oleaje [...] Y aún hoy, pasados los siglos, mira hacia el mar —principio de toda vida— y dime si tal como es, prisionero de las rocas, hundido hasta los riñones en su eterno surco amargo, no aparece todavía como un viejo labrador: blanca de espumas la testa, su azul delantal ondeando y el brazo en lo alto, arremangado hasta el codo, amagando llenar el mundo de gérmenes...”.

Toda la creación trabaja. Como ocurría con los textos de la mística medieval, hay una especie de dolor de parto de la Creación, que no ha terminado de desarrollarse. Y, sin embargo, con un tono que es más pesimista y tiene poco sentido del humor, los redactores advierten que el trabajo es una condena: hacen propio el campo semántico del trabajo emanado del Génesis, que implica la expulsión del Paraíso, el sufrimiento de quienes se esfuerzan. Están cansados, y se quejan de que el trabajo es difícil. Y es que no era fácil sacar el periódico. Vale la pena hacer explícita la contradicción. Desde un punto de vista, la lucha social es descrita como generadora de belleza; desde otro punto de vista, es una condena. Por eso la editorial termina con una exclamación: “ay, sí, pobre alma mía, cansada”.

El número siguiente saldrá con cuatro días de retraso, y su editorial continuará la reflexión sobre este tema en un tono que es cada vez más amargo.²¹ Y la editorial del número 14, aparecido el 1 de febrero de 1918 (es decir, con un mes de retraso respecto del número anterior), se atreve a reflexionar abiertamente sobre el fracaso. Para ilustrar este número, los redactores rompen el orden que han ido siguiendo en la elección de los dibujos de Ramos: en lugar de tomar el siguiente dibujo en la lista, eligen el que cierra *Mientras llega la hora*. El título del mismo es una advertencia: “Las estatuas de sal”. Como ya advertimos al inicio de este texto, el protagonista de esta imagen es, en realidad, Máximo Ramos.

Dice el editorial:

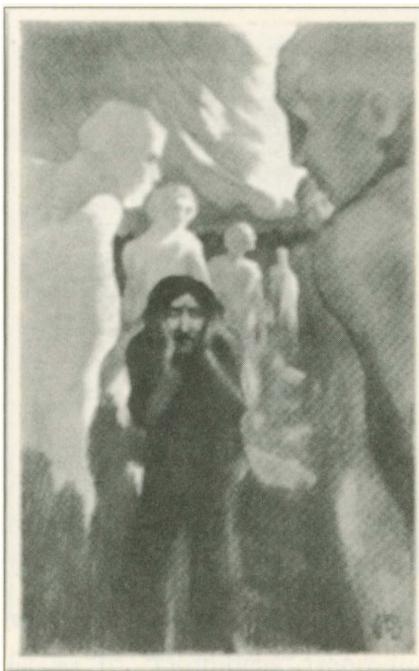
Ya tenemos otra vez “La Obra” a flote... El número trece encalló; hemos tenido que realizar duro esfuerzo para desprenderla de las pie-

²¹ “Retomemos el hilo de nuestra interrumpida labor, y sigamos adelante, ¡siempre adelante! [...] No hay negativas ante lo que nos falta por hacer; ni huesos doloridos ni miembros cansados; ni disminución del valor, las fuerzas o la voluntad; ni la cabeza torpe ni el corazón que se niegue a seguir...”. “El trece...”, *La Obra*, 13, 9 de diciembre de 1917, p. 1.

EL ARTE DE LA PROPIA VIDA

dras o arrecifes del fondo bajo: tironear como diez remolcadores, desde aquí, desde esta mesa de trabajo... Bien; ya está empavesada y a flote otra vez [...]

Se ve: no nos ha sobrecogido el quedar encallados. Viejo conocido nuestro es el fracaso; la derrota es nuestro compañero desde que mamábamos. ¿Sabéis lo que hemos hecho cuando hemos quedado allí, encallados que daba lástima? Hemos limpiado y arreglado la casita, hemos cortado las mejores flores y las hemos puesto sobre la mesa en el florero; hemos abierto la puerta, y hemos dicho a la desgracia que entraba: “¡salud, viejo conocido; ¡sea bienvenida la derrota, nuestra fiel y constante compañera!”. Y al primer hombre con sed y con hambre que hemos encontrado, le hemos dado lo que teníamos hasta quedarnos sin nada, en nombre de la derrota que venía a buscarnos... Ahora sí, ya estábamos como el calamar en su tinta en lo que siempre ha fortificado, hecho fuerte e invencible nuestro optimismo. Con nuestra derrota no queremos dar razón a los flojos de la vida, porque no somos flojos y nos repugnaría reconocer esta razón, ni aún muriéndonos. Recibimos así —¡siempre la hemos recibido!— a la bancarrota o la desgracia cubriéndonos de flores. No le cerramos nuestra puerta: la abrimos de par en par...²²



201

FIGURA 8. “Las estatuas de sal”. *La Obra*, 14, 1 de febrero de 1918 (reproducida a partir de Máximo Ramos, *Mientras llega la hora*, lámina 21).

²² “Hasta los cien mil, ahora...”, *La Obra*, 14, 1 de febrero de 1918, p. 1.



FIGURA 9. Primera plana de *La Obra*, 14, 1 de febrero de 1918.

dónde llegará el barco, y tampoco hay certeza de llegar a algún lugar. Así, los anarquistas reivindican la necesidad de navegar, incluso sabiendo que no podrán asegurar a dónde los llevará el viaje.

PROGRESO CONTRA ESCATOLOGÍA

Para cerrar este texto hemos elegido algunas imágenes que retratan la lucha social en términos de una ambigua santidad, al tiempo que recuperan la discusión sobre la concepción temporal de la revolución que comenzamos a esbozar líneas arriba.

En el número 19, del 1 de junio de 1918, los redactores decidieron incluir el siguiente dibujo:

EL ARTE DE LA PROPIA VIDA

El comentario de Ramos dice lo siguiente:

Míralos largamente, largamente.

Son los troncos raquíuticos que viven ocultos al sol allá en el bosque y tienden sus ramas desesperadamente buscando en vano la luz, la luz que brille allá arriba sobre las altas copas.

Míralos largamente.

Un día donde esas ramas se juntan —sobre el corazón— arraigará la flor maravillosa, y el pobre árbol, sintiendo el orgullo de su podredumbre que será así, vida y belleza, verá inclinarse los más altos troncos temerosos, admirados.

Así, allá abajo, florece la Rebeldía sobre una miseria igual.

Y estas flores monstruosamente bellas son las únicas que en la tonalidad uniforme del bosque parecen hablar a las almas de una esperanza.

El texto invita a una actitud también contemplativa, que se hace eco de la actitud contemplativa de los personajes en la ilustración. Invita a mirarlos, pero ellos están mirando. ¿A quiénes miran los que son mirados? ¿Y, por tanto, quién nos mira a nosotros, que estamos mirando a los mirados?

En la ilustración hay tres personas en silencio, sosteniendo la mirada hacia un lugar impreciso. Ella parece estar desnuda; su cuerpo es apenas un esbozo, que aparece desmaterializado.

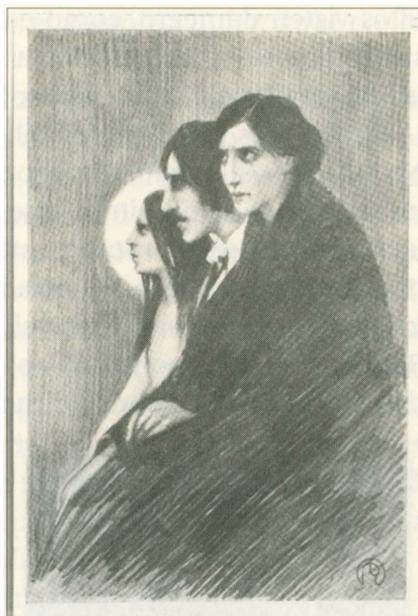


FIGURA 10. “Orquídeas” (reproducida a partir de Máximo Ramos, *Mientras llega la hora*, lámina 15).

Ellos visten de negro, como es usual cuando Ramos retrata a sus militantes anarquistas (ya vimos arriba, en “Espuma”, un uso importante de este recurso).²³

También es usual en sus dibujos que la escena esté oscura. No sabemos si es falta de sol o si sólo es la noche. La fuente de luz del dibujo es un nimbo que nace del rostro de la única mujer de la imagen. El nimbo, que evoca la luna del comentario, pero desde un punto de vista iconográfico también recuerda los retratos de los santos, ha sido utilizado en otros dibujos de Ramos (como “El corazón”, aparecido en *La Obra*, 8, 5 de septiembre de 1917, que mostramos a continuación).

204



Y, sin embargo, en “Orquídeas” se retrata una santidad ambigua: los tres rostros del dibujo miran de perfil, y reflejan un gesto de soledad; no miran de frente, como se acostumbra en los retratos de los santos. Al mismo tiempo, el nimbo recuerda la luna, y trae a la mente el famoso poema de Baudelaire dedicado a las bendiciones del astro, que hace que aquellos que han sido tocados por su beso amen las flores monstruosas; el agua, las nubes, el silencio y

FIGURA 11. “El corazón” (reproducida a partir de Máximo Ramos, *Mientras llega la hora*, lámina 2).

estua de sal” (es decir, que se trata del rostro de Ramos); el de la derecha parece ser el mismo de “El corazón”, imagen que analizaremos abajo.

²³ De hecho, los rostros de los dos personajes aparecen en otros lugares de *Mientras llega la hora*: el de en medio es el mismo de “La esta-

EL ARTE DE LA PROPIA VIDA

la noche; el mar inmenso y verde; el amante a quien no se conoce; el lugar que se abandona...²⁴

Si en el *Manifiesto comunista*, Marx y Engels hablaban de cómo, en su triunfo, la burguesía había terminado por crear a los que serían sus sepultureros, en su comentario Max Ramos utiliza los tópicos decadentistas de la luna y las flores monstruosas para dar forma a una fiera dialéctica, en donde la Rebeldía nacerá de la miseria. Lo que parece catástrofe en realidad crea las condiciones de posibilidad para el alumbramiento de algo nuevo. La concepción histórica que sostiene esta imagen no es la propia del progreso. Es la de la escatología. Se trata de una filosofía de la historia que va a contrapelo del sentido común, y proclama que debajo de los árboles, en un mundo que vive oculto del sol, madura una historia secreta que puede interrumpir el curso de la historia manifiesta, una posibilidad de la esperanza.²⁵

205

¿Qué es lo que puede crecer en medio de la esterilidad? Como acostumbra cada vez que hace un viaje, González Pacheco ha titulado “Carteles del camino” al texto que acompaña “Orquídeas”. Uno de los carteles dibuja la imagen de Bahía Blanca; el otro hace la imagen de La Plata. Ambos parecen ser lugares estériles para la siembra de ideas del anarquismo, y son tratados por González Pacheco con furia e indignación. En la descripción de la primera de ellas podemos encontrar la evocación de “una canción mercenaria” que recuerda la canción del oro de Rubén Darío.²⁶ Es dicha descripción la que nos ha sugerido la imagen de la “esterilidad”; por ella, el bosque oscuro de Max Ramos se ha convertido en desierto en el texto de González Pacheco:

²⁴ Baudelaire, *Pequeños poemas en prosa*, poema XXXVII, p. 124.

²⁵ Véase Taubes, *Escatología occidental*, con sus interesantes reflexiones sobre la concepción escatológica de la historia en el socialismo y la tradición marxista.

²⁶ Darío, “La canción del oro”, en *Azul...*, pp. 35-42.

Bahía Blanca

Nada como estas ciudades del interior para convencernos de la esterilidad de alma de los burgueses. Son chatas y áridas, trabajadas a fierrazos. Sin un solo beso de arte.

En ellas, desde la iglesia al prostíbulo, todas las casas parecen tiendas. Se ve el apuro de alzarlas y abrirlas al tráfico con el indio. Cantan, con lengua aburrida, una canción mercenaria, medida al tanto por ciento...

Bahía Blanca es una de esas: populosa y febriciente, es, lo mismo, desolada e inquietante. Como un desierto. No tiene árboles, ni bibliotecas, ni flores en los balcones. Tiene muestras y letreros. Es una sola vidriera tras la que relampaguean, como pumas tras las cortinas de arena, sus ojillos avarientos los mercaderes.²⁷

206

Es el desierto del progreso. En él, los anarquistas no tienen lugar.²⁸

Estos personajes, “más bien concepciones de un enfermo tísico que de una persona normal” (según el juicio de un contem-

²⁷ “Los carteles del camino”, *La Obra*, 19, 1 de junio de 1918, p. 1.

²⁸ *Ibid.* Parecido efecto tiene la descripción de La Plata: “Siempre le tuvimos tirria a esta ciudad de carcamanes mañeros y juventud sabidora. Algo así como un instintivo odio de clase. La cosa viene de lejos, de cuando éramos muchachos y rompíamos faroles en un pueblillo del sur, situado entre peñascales.

”Esto de romper faroles era un sport al que nos habíamos dado con el higiénico fin de ayudarles a digerir los matambres de caballo —flacos y ajenos— que era la comida diaria de los milicos de allá. Nos reuníamos en pandilla, bien dotados de cascotes, y atropellábamos en grupos de cinco o seis por cada una de las calles. Y a este sí y a este también, en menos que canta un gallo quedaba el pueblito a oscuras, como para perseguir negros en cueros.

”Tras de nosotros, como si los descolgaran los cascotazos, se venían a toda furia los vigilantes. Y más atrás, todavía, oíamos levantarse las voces de los tenderos panzudos, los boticarios tiñosos y los peluqueros calvos. Todos gritaban lo mismo: ¡Ah! bandidos ¡Van a ir a dar a La Plata!...

”Venir a dar a La Plata, siendo de un pueblo de adentro, es igual que para uno de aquí ir a dar a Sierra Chica o a Ushuaia; siempre a la cárcel. Se dice: lo mandaron a La Plata, queriendo decir con eso que le perdieron de vista, que tiene sobre los lomos todo el peso de la ley, que ha caído al mar. Bajo ese sino nos fuimos criando: cualquier día, cualquier noche, nos zambullen de cabeza y para toda la vida ¡ay! en La Plata...”

EL ARTE DE LA PROPIA VIDA

poráneo que ya hemos citado arriba), son representados por Ramos como flores que logran nacer en la podredumbre; González Pacheco sustituye esta última por el desierto, pero deja intacta la relación entre la flor y el lugar difícil en que ella nace. El nacimiento de la flor se corresponde con la figura del nimbo: esa ambigua santidad de la que habíamos hablado arriba parece tener que ver con la capacidad de persistir en medio de las dificultades, florecer en el desierto del progreso. Como tantos otros pensadores que participaron de la lucha social, también Antillí, Ramos y González Pacheco parecen estar interesados en entender la lógica de esos procesos que corren a contrapelo del movimiento del progreso; y persisten bajo la tierra, latentes, para emerger sorpresivamente en momentos inesperados.

207

BIBLIOGRAFÍA

- BAUDELAIRE, Charles, *Pequeños poemas en prosa*, introducción, bibliografía, cronología y notas de A. Verjat Massman (Barcelona, Icaria, 1987).
- CHAVES, José Ricardo, *Andróginos. Eros y ocultismo en la literatura romántica* (México, UNAM, 2005).
- DARÍO, Rubén, *Azul...*, (Valparaíso, Imprenta y Litografía Excelsior, 1888).
- DOMÈCH, Antoni, *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista* (Barcelona, Crítica, 2004).
- GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método* (Salamanca, Sígueme, 2012).
- HAAS, Alois M., “La noche oscura de los sentidos y del espíritu. La experiencia mística del sufrimiento según San Juan de la Cruz”, en Haas, 1999, pp. 55-66.
- , *Visión en azul. Estudios de mística europea*, traducción de Victoria Cirlot y Amador Vega (Madrid, Siruela, 1999).
- HERBERT, Eugenia W., *The Artist and Social Reform: France and Belgium, 1885-1898* (New Haven, Yale University Press, 1971).
- MO, Fernando, *La pintura actual en Galicia (notas para un ensayo)* (Vigo, Faro de Vigo, 1967).



MONDRAGÓN, Rafael, “La biblioteca, otro nombre de Utopía (*A contramano* del dramaturgo anarquista Rodolfo González Pacheco”, *Pacarina del Sur*, año 7, núm. 27, abril-junio, de 2016, disponible en Internet: <www.pacarinadelsur.com/index.php?option=com_content&view=article&id=1295&catid=17&Itemid=5> [recuperada el 20 de marzo de 2019].

MOSQUERA RODRÍGUEZ, Andrés, “Pintores ferrolanos en América”, *Revista do Comision Galega do Quinto Centenario*, 2, 1987, pp. 111-126.

Pintores ferrolanos (La Coruña, Excma. Diputación Provincial de La Coruña, 1980).

RAMOS, Máximo, *Mientras llega la hora* (Madrid, Talleres de Jesús López, 1916).

208 TAUBES, Jacob, *Escatología occidental* (Buenos Aires, Miño y Dávila, 2010).

PERIÓDICOS Y REVISTAS

El Carpintero y Aserrador, Buenos Aires.

La Campana, Buenos Aires.

La Obra, Buenos Aires.

La Vanguardia, Buenos Aires.

Mundo Gráfico, Madrid.

Revista del Ateneo, Jerez de la Frontera.



La utopía bolivariana: el exilio latinoamericano en el México posrevolucionario (1920-1930)

Sebastián Rivera Mir
El Colegio Mexiquense

En 1927 un grupo de emigrados latinoamericanos residentes en la Ciudad de México decidió establecerse en una casa del centro de la capital. Venezolanos, peruanos, cubanos y uno que otro chileno, se repartieron las habitaciones en los dos pisos de una antigua casona colonial, que pertenecía al acaudalado filántropo Antenor Sala. La residencia no era un alojamiento cualquiera, en ella había vivido Simón Bolívar en su paso por México a fines del siglo XVIII. Más allá de resolver sus precarias condiciones de vida, la nueva morada se transformó en un símbolo para el proyecto que estos militantes de la izquierda continental estaban tratando de construir.¹ El ideario bolivariano que impulsaban encontraba un lugar concreto desde donde desplegarse a lo largo y ancho del continente. La casa de Bolívar en México era resignificada para enfrentar los desafíos que el siglo XX auguraba a estos nuevos revolucionarios. Si Marx había visto en Bolívar algo que se debía evitar, los nuevos emigrados trataban de conjugar ahora su marxismo ingente y poco teórico, con las predicas del redactor de la Carta de Jamaica.²

¹ Sobre el ambiente de este espacio véase Garbalosa, *Más arriba está el cielo*, p. 45. Esta novela autobiográfica fue escrita durante su exilio en México en 1927. Aunque la cubana residió en otro lugar, sobre el cual escribió: “Es conveniente advertir que la habitación donde confeccionan este libro, es diminuta y fría, pues están a dos mil cuatrocientos metros sobre el nivel del mar. Habitan un apartamento de una casa de cinco pisos en el Mercado de La Merced: mostrador de láminas orientales, polícromas y sugerentes”. Véase Melgar Bao, *Vivir el exilio en la ciudad*, 1928.

² Esta disyuntiva ha sido analizada profundamente en Aricó, *Marx y América Latina*.



El presente capítulo busca analizar las relaciones que los distintos exilios latinoamericanos presentes en México entre 1920 y 1930 establecieron con el ideario bolivariano. ¿Hasta qué punto fue capaz de nutrir los discursos políticos y culturales de los emigrados? ¿Qué contenido particular o qué seleccionaron los emigrados de las ideas bolivarianas para su propia utilidad? Y ¿por qué el discurso bolivariano permitió a los emigrados encontrar puntos de diálogo con la sociedad receptora? Son algunas de las preguntas que se pretenden analizar en las siguientes páginas.

210 La mayoría de los estudios sobre los exiliados en México se ha centrado en determinadas nacionalidades, sin prestar atención al hecho de que la riqueza de la experiencia exiliar estuvo asociada a la multiplicidad de orígenes de los emigrados. Esto no se debió a un asunto de antojadizo cosmopolitismo, sino que estos contactos cotidianos y personales permitieron la conjunción de diversas trayectorias políticas, facilitaron diálogos que atravesaron tiempos y posturas estáticas y finalmente posibilitaron la construcción de alternativas comunes. En este periodo en particular en México coincidieron emigrados prácticamente de toda América Latina, quienes conscientemente buscaron reencauzar este encuentro “forzado” para sus propios fines.

En este proceso concreto, no sólo en el plano de las ideas, la utopía de unidad bolivariana fue uno de los primeros elementos que los involucrados retomaron para permitir la traducción de sus propuestas a los marcos generales de la discusión política establecida en el contexto mexicano. De forma paralela, el bolivarianismo se vinculó a “prácticas” asociativas, editoriales, conspirativas, donde lo político y lo cultural se entrelazaron. En este aspecto, ¿hasta qué punto el contenido utópico de lo bolivariano pudo convivir creativamente con las supuestas trazas “científicas” (marxistas o socialistas) que dotaban de contenido a los proyectos de estos emigrados? La respuesta a esta interrogante es central para comprender los derroteros de estos exilios

LA UTOPIA BOLIVARIANA

y las proyecciones que tuvieron en la historia de la izquierda latinoamericana del siglo xx.

Pero antes de entrar en estas temáticas, detengámonos brevemente en qué ofrecía México a estos emigrados que decidieron venir al país y convertirlo en lo que Barry Carr ha llamado un emporio revolucionario.³

LAS CONDICIONES DE LA RECEPCIÓN

El historiador Gustavo Vargas Martínez en una revisión iconográfica de Bolívar en México propone que:

211

Durante el breve, pero fructífero paso de José Vasconcelos por la Secretaría de Educación Pública y mediante el impulso que dio al muralismo y en general a las artes plásticas, entre los años 1921 y 1922 se inició la difusión de la imagen del Libertador. Ejemplos notables son las obras de Roberto Montenegro, Fernando Leal y Diego Rivera, en distintas circunstancias y escenarios.⁴

Este es un buen punto de partida para comenzar a caracterizar al México posrevolucionario que abría sus puertas a los emigrados latinoamericanos. Lo primero que se debe establecer es que Vasconcelos fue una figura clave no sólo para el muralismo,

³ Carr, “La Ciudad de México: Emporio de exiliados y revolucionarios latinoamericanos en la década de 1920”, 2011. Disponible en Internet: <<http://www.pacarinadelsur.com/home/mallas/338-la-ciudad-de-mexico-emporio-de-exiliados-y-revolucionarios-latinoamericanos-en-la-decada-de-1920>> [recuperado el 1 de febrero de 2016].

⁴ Vargas Martínez, “Presencia de Bolívar en la cultura mexicana. Iconografía mexicana sobre Bolívar”. Disponible en Internet <<http://www.pacarinadelsur.com/home/pielago-de-imagenes/350-presencia-de-bolivar-en-la-cultura-mexicana-iconografia-mexicana-sobre-bolivar>> [recuperado el 1 de febrero de 2016].

sino para la vinculación de México con los militantes de la izquierda latinoamericana.⁵ Esto ha sido trabajado con profusión por distintos investigadores, desde sus giras por Sudamérica, el cobijo directo de algunos emigrados (como al peruano Víctor Raúl Haya de la Torre, entre otros), hasta su relación con los universitarios reformistas.⁶ Desde su cargo, Vasconcelos apoyó la realización del Primer Congreso Internacional de Estudiantes, que inició sus sesiones en septiembre de 1921, con el fin de conmemorar la Independencia mexicana. Entre otros participantes encontramos a los argentinos Héctor Ripa Alberdi, Arnaldo Orfila Reynal, al colombiano José Eustasio Rivera, al dominicano Pedro Henríquez Ureña. Muchos de los participantes se posicionarían en los siguientes años como figuras relevantes del acontecer intelectual latinoamericano. El final del congreso fue sellado con una declaración en contra de la dictadura de Juan Vicente Gómez, lo que provocó que los delegados venezolanos no pudieran volver a su país.

Precisamente, si algo marcó la recepción a los exiliados latinoamericanos, fue la relación entre los gobiernos de México y Venezuela. Hasta cierto punto podríamos establecer que las *disputas por Bolívar* que impulsó el régimen posrevolucionario mexicano estuvieron inscritas en sus desavenencias con el gobierno dictatorial de Gómez y tuvieron un impulso especial a partir de la ruptura de relaciones con el país caribeño en 1923. De ese modo, México no sólo recibió a los emigrados, sino que financió sus organizaciones e incluso apoyó algunas invasiones

⁵ Sobre los esfuerzos por posicionar a Bolívar en México antes de este periodo véase Taracena, "Mantenedores del culto a Bolívar en México".

⁶ La actividad de Vasconcelos al frente de la Universidad Nacional y después de la Secretaría de Educación Pública, se ha transformado en un lugar común de muchas de las investigaciones del periodo a lo largo del continente. Sólo para ejemplificar esto, Hargain, "José Vasconcelos y su paso por el Uruguay". Una revisión pormenorizada de la labor de Vasconcelos en estos años en Fell, *José Vasconcelos*.



LA UTOPIA BOLIVARIANA

armadas que zarparon de puertos mexicanos.⁷ Unos meses antes de la salida de una de estas embarcaciones, el venezolano Carlos León le escribió al general Francisco J. Múgica agradeciéndole el apoyo: “Nosotros que esperamos de este gran pueblo la ayuda necesaria, para acabar con el monstruo que está destruyendo la Patria de Bolívar, no dudamos que los hijos que como usted sienten la revolución, nos tenderán su mano protectora; pues los revolucionarios de la talla de usted, miran más allá de los confines de su Patria chica”.⁸

Las *disputas por Bolívar* podían llegar a estos niveles, pero en general se mantuvieron como parte de un enfrentamiento ideológico, que abarcaba especialmente los espacios culturales impulsados por el gobierno. Las *Lecturas clásicas para niños* de 1924 cierran precisamente con un escrito del Libertador, mientras que la revista *El Maestro* hacía constantes alusiones a la vida del venezolano en la pluma de Carlos Pellicer, Gabriela Mistral u otro de los escritores que colaboraban con la SEP. En este mismo sentido, dicha secretaría, ya sin Vasconcelos, también impulsó en 1925 la contratación de uno de los especialistas venezolanos en el prócer, Cirilo Almeida Crespo, residente al menos desde 1921 en México, para realizar una pintura de cuerpo entero del Libertador. Antes de abandonar Venezuela, Almeida Crespo había estudiado minuciosamente el cráneo de Bolívar para realizar sus retratos.

En este mismo contexto, la casa de Bolívar, donde encontramos viviendo a los militantes latinoamericanos, fue recuperada

213

⁷ Véase Rivera Mir, *Militantes de la izquierda latinoamericana en México, 1920-1934*.

⁸ “Carta de Carlos León al General Francisco J. Múgica”, Ciudad de México, 15 de noviembre de 1929, Archivo Histórico de la Unidad Académica de Estudios Regionales, Fondo Francisco J. Múgica, vol. 12, f. 165. Según Enrique Lumen, la esposa de Carlos León era pariente directa de Simón Bolívar. Véase Lumen, *Andanzas de un periodista revolucionario*. León también se había desempeñado como consejero de Felipe Carrillo Puerto.

del baúl de los recuerdos y se convirtió en otro tema de disputa con el gobierno venezolano.⁹ Representantes de la Academia Venezolana de Historia se interesaron en visitar la casa y cuestionar las condiciones en las que se encontraba (ver imagen 1), mientras se publicaba *La casa de Bolívar*, la obra del principal experto bolivarianista, Vicente Lecuna, aunque este texto se refería a su lugar de nacimiento y nada tenía que ver con México. El esfuerzo del gobierno venezolano en este ámbito fue profundo y buscaba justificar la permanencia de Juan Vicente Gómez al mando del país, bajo lo que Laureano Vallenilla Lanz denominó el *Cesarismo democrático*.¹⁰ En esta interpretación, la visión política del prócer se caracterizaba por la búsqueda de un ejecutivo fuerte que enfrentara con mano dura las supuestas tendencias disgregacionistas de la sociedad hispanoamericana. Además, como propone Harwich, la figura de Bolívar podía utilizarse como parte de una ideología propiamente nacional, frente al carácter extranjero del marxismo. “El arma —explica este historiador— era particularmente eficaz, ya que, en medio de la cobertura globalmente favorable que la historiografía internacional le había dado desde hacía un siglo a la figura y actuación del Libertador, se destacó una sola voz francamente discordante, pero de considerable influencia para el futuro: la del propio Carlos Marx”.¹¹ Por supuesto, este planteamiento era

⁹ Núñez y Domínguez en un texto sobre esta casa llama la atención acerca del descuido que tuvo el gobierno mexicano del lugar. De hecho, habían sido los mismos venezolanos residentes que a fines del siglo XIX la reivindicaron. Por supuesto, desde esa fecha el interés de las autoridades locales había comenzado a crecer rápidamente, hasta la coyuntura de la década de 1920. Véase Núñez y Domínguez, “Bolívar en México”, 1930.

¹⁰ Harwich, “Un héroe para todas las causas”. Según este investigador, esta visión encontró un correlato en las propuestas fascistas europeas, por lo que algunos historiadores se dedicaron a estudiar la figura de Bolívar. Aunque el autor no se detiene a analizar las contrapropuestas generadas especialmente desde México.

¹¹ *Ibid.*, p. 15.



LA UTOPIA BOLIVARIANA

rechazado por los emigrados venezolanos, que además acusaban a Vallenilla Lanz, director del *Nuevo Diario de Caracas*, de ser un propagandista en contra de los intereses mexicanos.¹²

Así, junto a muchas otras manifestaciones, como la propaganda de Ericsson, que llamaba a cumplir los ideales bolivarianos a través del teléfono (ver imagen 2), la discusión sobre la unión continental superó los límites estatales y penetró especialmente en los medios de comunicación. A través de ellos, también se extendió a la ingente cultura de masas que empezaba a desarrollarse. El esfuerzo gubernamental por crear agencias de información que acercaran a Latinoamérica entre sí, fue otro de los aspectos destacados en este ámbito.¹³ Si en un libro reciente Martín Bergel establece los canales mediante los cuales se propagó cierto orientalismo en la Argentina (viajes, cartas, prensa, teosofía, emigrados, entre otros), podríamos pensar que dichos mecanismos también sirvieron para instalar y con mayor fuerza una idea de unión continental.¹⁴ Aunque la concreción final de ese proyecto fuera latinoamericanismo, indoamericanismo, hispanoamericanismo (conceptos que podían excluirse entre sí), la presencia de lo bolivariano era indudablemente el núcleo de todas estas posturas.

En esta situación, hay una variable que no podemos dejar de considerar: la relación diplomática entre México y Estados Unidos. Algunos principios constitucionales posrevolucionarios cuestionaron los derechos de propiedad de ciudadanos y compañías estadounidenses, lo que generó problemas entre ambos

¹² “Patriota venezolano expulsado de Cuba”, en *El Universal*, México, 1 de junio de 1927, p. 10.

¹³ A nivel de comunicaciones todavía en la década de 1920 era correcta la frase de Haya de la Torre, quien decía que los países de América Latina estaban más cerca de Londres que de ellos entre sí. Una carta a la capital inglesa tardaba menos que una de Perú a México, y si era desde Chile, la demora era aún mayor.

¹⁴ Bergel, *El Oriente desplazado*.



países casi a lo largo de toda la década de 1920. Esto motivó los esfuerzos propagandistas de México y en especial su mirada hacia el sur del continente, tratando de subsanar la exclusión del primero del concierto “panamericano” que impulsaba su vecino del norte.¹⁵ El soporte por parte del gobierno mexicano a los liberales nicaragüenses en 1926 se insertó en estas dinámicas, al igual que el apoyo de Plutarco Elías Calles al Congreso contra el Imperialismo y la Opresión Colonial realizado en Bruselas en 1927. Esto le valió, por parte del gobierno y los medios de comunicación de Estados Unidos, que se le tachara como “bolchevique”. Esta exageración, por supuesto, complicaba las relaciones entre ambos países, pero posicionaba a las autoridades mexicanas y su revolución como aliados de los esfuerzos de la izquierda continental. ¿Hasta qué punto esto fue un espejismo, sólo con algunos visos de realidad? Por lo menos en un principio fue suficiente para atraer a los emigrados a la Ciudad de México, aunque fueran incapaces de ver las tensiones que se fraguaban al interior del gobierno.

LOS EMIGRADOS

Veamos ahora quiénes eran los sujetos que llegaron a México.

Los nombres de los emigrados que arribaron no son extraños para el panteón de la izquierda latinoamericana, al contrario, en muchos lugares son los héroes principales, aunque en otros casos sus giros políticos terminaron por ponerlos en posiciones políticamente antagónicas. El cubano Julio Antonio Mella, el salvadoreño Farabundo Martí, el peruano Víctor Raúl Haya de la Torre, el chileno Luis V. Cruz, el boliviano Tristán Marof, la uruguayaya Blanca Luz Brum, el venezolano Salvador de la Plaza,

¹⁵ Yankelevich, *Miradas australes*.

LA UTOPIA BOLIVARIANA

el haitiano Joseph Jolibois Fils, el nicaragüense Augusto César Sandino, son algunos de los nombres que permiten un primer acercamiento.

La recepción de exiliados en estas tierras no era una novedad. Los ejemplos son innumerables. Para mencionar sólo un ejemplo que me interesa en particular y que es poco conocido: algunos liberales chilenos perseguidos a mediados del siglo XIX, después de levantarse contra el régimen conservador, llegaron a México para conocer lo que implicaban los procesos políticos que se desarrollaban en el país, especialmente en sus vertientes anticlericales.¹⁶

217

Por supuesto, la masividad de los exilios será un fenómeno de años posteriores. En el primer tercio del siglo XX, al menos hasta la llegada de los españoles durante la Guerra Civil, los grupos de emigrados latinoamericanos estuvieron compuestos por pequeños contingentes de entre 20 y 40 personas. Mujeres y niños muchas veces quedaron fuera de estas cuentas, invisibilizados, pese a que en algunos casos eran mayoritarios. Quizás el grupo más numeroso, después de los desplazados guatemaltecos que nutrieron la frontera chiapaneca, fue el de los venezolanos. Varios cientos de miles, exageraba la propaganda antigomecista, repartidos por todo el mundo. En México encontramos cerca de un centenar, los cuales se distribuyeron en distintos espacios laborales y estudiantiles. Por lo general, los centroamericanos *preferieron*, muchas veces por *invitación* del gobierno mexicano, quedarse cerca de la frontera, mientras que los caribeños optaron por Yucatán o Veracruz. Quienes venían de más lejos siguieron muchas veces el curso político coyuntural; así, algunos fueron a Michoacán bajo el cobijo de Cárdenas, otros a Veracruz con Adalberto Tejeda, pero la mayoría optó por la Ciudad de México como lugar estratégico para la acción política.

¹⁶ Rénique, "Benjamín Vicuña Mackenna".



Es posible destacar que en muchos aspectos la palabra *palimpsesto*, como expone Clara E. Lida, puede servir para comprender a los emigrados de los años que van de 1920 a 1930.¹⁷ En este aspecto el caso más destacable fue la situación que enfrentaron los cubanos, quienes se encontraron en México con las reminiscencias del exilio asociado a su guerra de Independencia. La presencia de José Martí permitió a los nuevos grupos construir una historia compartida con el país receptor y al mismo tiempo, los antiguos combatientes, aún vivos, fueron un punto de apoyo crucial para la supervivencia física y política de los recién llegados. De hecho, si bien Martí ocupó un lugar especial en el imaginario social y político sobre la recepción de emigrados en México durante el siglo XIX, es interesante resaltar el trabajo de María del Socorro Herrera, que nos llama la atención sobre la heterogeneidad de los hispanocubanos presentes en el país y amplía de manera importante la cantidad de actores y de *conspiraciones* que desarrollaron.¹⁸

Si en algunos casos las experiencias exilares previas podían favorecer la llegada de nuevas oleadas de emigrados, también se daba la situación contraria y la presencia de ciertos grupos actuaba como un elemento que disuadía a los nuevos expulsados de llegar a determinado lugar. Los comunistas venezolanos fueron hábiles en promover este tipo de conflictos y restringir el arribo a México de liberales, socialistas y militantes de otras tendencias. Esto obedecía fundamentalmente a las disputas por la dirección de las luchas antidictatoriales. Lo que a su vez poseía dos caras. Por un lado, se trataba de proyectar internamente quién tenía el camino correcto para derrocar al régimen. Pero, por otra parte, no podemos perder de vista el impacto de este fenómeno en el apoyo que el gobierno del país receptor estaba dispuesto a entregar a los emigrados. El financiamien-

¹⁷ Lida, *El caleidoscopio del exilio*, 2009.

¹⁸ Herrera, *Inmigrantes hispanocubanos en México durante el Porfiriato*.



LA UTOPIA BOLIVARIANA

to, el acceso a redes políticas, la posibilidad de trabajo, muchas veces dependió de que determinado grupo se presentara como el *líder* o la alternativa viable para conducir los cambios en sus respectivos países. En parte, la clásica disputa entre Julio Antonio Mella y Haya de la Torre, desplegada en ¿Qué es el *ARPA*?, podemos entenderla desde esta perspectiva estratégica.

De todos modos, los emigrados se enfrentaron con representaciones históricas que podían ser resignificadas y, dentro de este abanico de recursos, el bolivarianismo surgió como una herramienta útil para cohesionar detrás de un proyecto particular a los distintos grupos que arribaban sucesivamente. Esto no era un desafío menor. La amplitud del espectro político al que pertenecían los exiliados complicaba su convergencia, lo que no era un problema que se daba sólo entre socialistas y comunistas, o anarquistas y trotskistas, sino incluso entre miembros de una misma “organización” por más internacionalista que se definiera. Un comunista chileno, proveniente del trabajo en las pampas salitreras, con 40 años de experiencia en la organización obrera, poco podía compatibilizar con un militar venezolano recién convertido al comunismo, o con un estudiante cubano perteneciente a la aristocracia local que era perseguido por atentar contra los pilares estratégicos de la dictadura de Gerardo Machado. Pese a estas diferencias compartían la casa de Bolívar, los bailes conmemorativos, las necesidades de rearticulación política, e intentaron desarrollar prácticas en común.¹⁹

Ahora bien, uno de los elementos centrales para los emigrados de este periodo fue romper con lo que denominaron la tradición *idealista bolivariana* que estaba detrás de la resistencia contra el colonialismo, levantada a principios del siglo xx por los intelectuales modernistas. Por este motivo las tendencias a

219

¹⁹ Rivera Mir, *Militantes de la izquierda latinoamericana en México, 1920-1934*, en prensa.

criticar el romanticismo intelectual arielista llevaron a los militantes residentes en México a reconocer a regañadientes su filiación con esta generación precedente, pero también a dotar de un sentido concreto sus ideas de unidad continental. De acuerdo con “¿Hacia dónde va Cuba?”, de Julio Antonio Mella: “la lucha, que aislada parece quijotesca, es fácilmente internacionalizable enfocando el problema en su aspecto práctico”.²⁰ Esta apelación a lo práctico era destacada constantemente como elemento diferenciador respecto a las generaciones previas o incluso para distinguirse de algunos intelectuales que podían apoyar sus luchas desde sus espacios académicos particulares, pero que no pasaban a la acción concreta.

A mi juicio, antes de continuar, es relevante mencionar en esta breve caracterización de los emigrados que no podemos considerar sus prácticas militantes como un repertorio ya concluido, cerrado. Al contrario, si algo caracterizó a los emigrados fue su disposición a incorporar a sus actividades nuevas formas de enfrentar sus problemas políticos. Estas prácticas en constante construcción de igual modo impactaron en sus definiciones políticas, las que estuvieron también abiertas a introducir tradiciones y contenidos diversos. Por lo menos, los distintos grupos e individuos fueron capaces de articular propuestas diversas, en lugar de responder a dinámicas petrificadas de carácter ideológico, lo que incluso puede servir para matizar el impacto que el proceso de bolchevización tuvo entre los militantes comunistas.²¹ En este aspecto es donde el bolivarianismo se hizo más relevante.

²⁰ Instituto de Historia del Movimiento Comunista y la Revolución Socialista de Cuba, Mella. *Documentos y artículos*, p. 409.

²¹ En *Edición y comunismo. Cultura impresa, educación militante y prácticas políticas*, en prensa, he trabajado en particular la necesidad de reconsiderar el impacto en México de esta etapa del comunismo a nivel internacional. La represión por parte del gobierno del Maximato y las necesidades del PCM, incorporaron una serie de matices que cuestionaron las pretensiones de bolchevización desplegadas desde la Internacional Comunista.



LA UTOPIA BOLIVARIANA

LAS VARIACIONES DE BOLÍVAR

La derrota que involucraba el exilio, asociada a la distancia y la falta de comunicación, acicateaba la urgencia de la revolución en los respectivos países. Pero de igual modo, se requería la construcción de cierto romanticismo que dotara los proyectos de la mística suficiente para sostenerse en el tiempo y en la lejanía. Así, las lógicas científicas llevaban a los militantes emigrados a inscribirse en los cursos de economía de la Universidad Nacional de México (en proceso de autonomización), impulsaban a otros a abandonar la poesía en pos de labores *útiles* para la revolución y también motivaban el abandono de la sublevación épica vanguardista para impulsar los movimientos de masas, asociados a sindicatos, obreros y campesinos. En secreto, esos mismos militantes construían los planes de llevar la revolución de país en país, armaban barcos en pos de la invasión perfecta, se enfrascaban en una febril campaña de propaganda, aunque fuera en contra de un dictador en tierras remotas, escribían poesía y optaban por publicarla con seudónimos.

221

En 1955, E. P. Thompson para referirse a William Morris, propuso la idea de una “utopía científica”, o sea, que lo político racional podía ser capaz de coexistir con el pensamiento utópico romántico.²² Para el historiador inglés, aquellas utopías que sirven para valorar a partir de un fuerte compromiso moral el presente, los procesos históricos, las bases sociales y económicas, no sólo son necesarias, sino imprescindibles para una práctica política revolucionaria.²³ Sin conceptualizarlo de tal modo, los emigrados apostaron por construir prácticas políticas que pudieran leerse desde esta doble perspectiva.

²² Thompson, *Williams Morris*, 1977.

²³ Scott, *Género e historia*, 2008.

En una de las secciones de la revista *La Batalla*, el costarricense exiliado, Amado Chaverri, retomaba la discusión sobre las propuestas de unidad continental bolivarianas:

222

[¿]Tiene esta fórmula política algo de utópico? [¿]Adolece acaso de complicaciones que, por este o por el otro aspecto, la hagan irrealizable? Indudablemente que no. Puesto que: si fue aplicable con éxito en la época grandiosa de los Bolívar; los Sucre y los San Martín, el más elemental proceso lógico nos permite afirmar que lo es en mayor grado ahora, y más y más lo será a medida que con el tiempo que transcurre, las carreteras, los ferrocarriles, las vías de navegación marítima y aéreas, la progresiva modificación de las barreras arancelarias, el intercambio en todos los órdenes de la vida, etc., etc., nos acerquen efectivamente en cuerpo y alma y armonicen nuestros intereses y mancomunen nuestras superiores aspiraciones.²⁴

Pese a este optimismo,²⁵ las tensiones condujeron a los militantes por una senda problemática. Quizás la discusión por lo que *a posteriori* los mismos actores denominaron el “garibaldismo aventurero”, fue la que permeó con mayor profundidad la pregunta sobre cuáles eran las prácticas revolucionarias bolivarianas correctas. A grandes rasgos éste se caracterizaría especialmente por la *inmediatez* en la búsqueda de cambios a través de la irrupción de organizaciones políticas excluidas de las esferas de poder. En este esquema, la revolución, más que un proceso político, se concibió como una aventura, ya fuera en el propio país o en su carácter latinoamericano. Evidentemente, esto involucraba la autopercepción de estos grupos como los

²⁴ Chaverri, “La Batalla, antiimperialista”, p. 8.

²⁵ Lewis Mumford para comenzar a explicar las ideas utópicas propone que “sólo tras la tormenta nos atrevemos a buscar el arcoíris”. Podemos preguntarnos entonces si este tipo de optimismo afectó de manera particular a los exiliados latinoamericanos presentes en México. Mumford, *Historia de las utopías*, p. 24.

LA UTOPIA BOLIVARIANA

portadores de la *regeneración nacional* o *continental*. En este proceso hubo una exploración de alternativas programáticas que permitieran llevar adelante la toma del poder, sin detenerse en la articulación del proyecto con una teoría que le diera sustento. Finalmente, en palabras del emigrado comunista venezolano Gustavo Machado: “lo garibaldiano tiene como base desconocer el movimiento de masas, haciendo operaciones de vanguardia, operaciones audaces sin importar el respaldo popular. No se regían por el espíritu popular existente”.²⁶

En este caso la utilización de algunos posicionamientos surgidos de la Revolución mexicana calzó perfectamente con las intenciones de reformular las prácticas de estos grupos, como por ejemplo la frase “Tierra y Libertad”. Mientras Ricardo Melgar Bao señala que los venezolanos leyeron a México como un *país utopía*, también conviene detenernos en el análisis que realiza Alan Knight al respecto. Según el historiador inglés, el utopismo en la Revolución mexicana desempeñó un papel mucho menor que en otras revoluciones. Al contrario, el pragmatismo de los dirigentes revolucionarios fue lo que permitió finalmente la institucionalización del régimen. Sin embargo, Knight también reconoce la existencia de utopías minimalistas (en oposición a aquellas que buscan cambios globales), las que se desprendieron de procesos particulares sin pretensiones de modificar más allá de los espacios locales.²⁷ A mi juicio, siguiendo esta propuesta, los emigrados precisamente fueron capaces de resaltar el repertorio discursivo de las propuestas utópicas minimalistas para sus propios objetivos, aunque ello significara perder de vista los aspectos generales de cada una de las propuestas. Los cubanos, por ejemplo, anotaron en sus carteles y pancartas que buscaban que en su país se incluyera

223

²⁶ Estas palabras, retrospectivas, las expresó en una conferencia en la década de 1970. Cit. en Ecarri Bolívar, *Socialdemócratas vs. Comunistas*, p. 20.

²⁷ Knight, *La revolución cósmica*.

en la constitución artículos similares al 27 y 123 mexicanos.²⁸ Esto posibilitaba el entendimiento con el escenario local, pero también insertaba una cuña que consideraban estratégica para cuestionar el funcionamiento del sistema capitalista cubano.

224 Otra variable importante de rescatar es el contenido *estudiantil* de estas prácticas asociadas al bolivarianismo, especialmente en la medida en que la mayoría de los militantes no sólo provenía del mundo académico, sino que transformaron discursivamente a la reforma universitaria y a los estudiantes, que de ella se desprendieron, en el *sujeto revolucionario*. Pero tampoco en este caso las propuestas estaban libres de contradicciones, e incluso Julio Antonio Mella llegó a escribir algunos artículos en *Tren Blindado*, una revista anticlerical, demostrando sus dudas sobre los estudiantes como sujetos revolucionarios, lo que se oponía a los textos que había publicado en *Alma Mater*, la revista universitaria que había impulsado en Cuba.

En este caso pesaban de manera preeminente las directrices emanadas desde la Internacional Comunista que llamaban a abandonar los planes poco ortodoxos de llevar revoluciones desde afuera e instaban a sus militantes a enfocarse en construir un partido de masas. Pero los emigrados en México siguieron creando sus proyectos de desembarco. Los venezolanos eran los mejor organizados en este ámbito, incluyendo al ya mencionado Gustavo Machado, pero una vez que fracasaron en 1928, los cubanos comunistas vinculados a Mella solicitaron las armas disponibles. Los peruanos del APRA no sólo entrenaban a su legión (compuesta por Esteban Pavletich) en Nicaragua, sino que también planificaban su retorno armado. Las fuentes de la contrainsurgencia, poco confiables, llegaban a acusar en 1929 al chileno Ramón Alzamora de volver desde su exilio en México,

²⁸ Estos artículos se refieren a la propiedad de la tierra y al trabajo, respectivamente.

LA UTOPIA BOLIVARIANA

planificando una invasión en su paso por Colombia (financiada por las autoridades mexicanas). Y aunque la versión fuera poco o nada creíble, en Argentina los emigrados chilenos sí proyectaban sus propios movimientos armados atravesando la cordillera.²⁹ Los nuevos ejércitos libertadores no sólo independizarían a las nuevas colonias, sino que esta vez para asentar este logro liberarían de la opresión de las clases *entreguistas* a los trabajadores, indígenas y campesinos.

Si en algún aspecto el bolivarianismo de estos grupos tuvo un impacto relevante, fue precisamente en el esfuerzo editorial. Libros, revistas, folletos y proclamas aparecieron desde múltiples lugares de producción y trataron de distribuirse no sólo en México, sino en los países de origen de los exiliados. Esto incluso implicó la coordinación transnacional de redes de distribución, como sucedió con algunas revistas o con los libros de Editorial América, creada por el venezolano Rufino Blanco Fombona en Madrid. De igual modo, Joaquín García Monge a través de *Repertorio Americano* en Costa Rica o Luis Alberto Sánchez en Lima, impulsaron la difusión de las propuestas de Bolívar.³⁰ En México, el hondureño Rafael Heliodoro Valle fue uno de los corresponsales relevantes de estos nodos bolivarianos, especialmente gracias a su posición en las estructuras de la SEP, en el mundo editorial y en los medios de comunicación.

225

²⁹ Miembros de la aviación chilena proponían bombardear La Moneda como símbolo de la regeneración nacional. Véase Rivera Mir, "A la deriva en tierras inestables".

³⁰ Por ejemplo, en estas disputas editoriales, García Monge decidió publicar *Discurso de Bolívar en el Congreso de Angostura*, en cuya introducción se planteaba que: "En los escritos de Bolívar se halla el mejor programa de reformas políticas y sociales para la América. Fue el primer sociólogo en románticas democracias", p. 16. La difusión de este texto competía con la versión gubernamental venezolana, que enfatizaba la construcción de la institucionalidad en lugar de las reformas sociales. A pesar de ello, ambos libros usaron la reproducción de una pintura del rumano Samys Mützner, como ilustración del Libertador.



El archivo de este escritor nos da cuenta de la vivacidad de las redes y también de las discusiones que se dinamizaban a través de estos contactos. Por ejemplo, en una de las tantas cartas resguardadas en este acervo, Rufino Blanco Fombona le reclama a Valle por reproducir en uno de sus textos una frase donde dice que Bolívar dijo que los dos hombres más grandes de América eran José de San Martín y él. “Si Bolívar hubiera dicho imbecilidad semejante no sería el Libertador. Esa frase necia no revela la mentalidad de Bolívar, sino la de un oscuro coronel argentino, llamado Espejo, que la inventó”,³¹ le explicaba el venezolano, añadiéndole que le faltaba un poco de bolivarianismo. Por su parte, Valle reconocía su falta de acercamiento a la “ciencia boliviana” y se comprometía: “Si el próximo año continúo en mi cátedra de Historia Patria y Americana de esta Escuela Preparatoria, daré mayor amplitud a mis explicaciones sobre Bolívar y créame que la invitación de usted para leerlo e interpretarlo me servirá de eficaz estímulo”.³² De ese modo, las discusiones intelectuales podían tener un impacto en la prensa y en las publicaciones, pero también en las aulas posrevolucionarias.

En este contexto aparecieron revistas como *Pativilca*, *Patria Grande*, *La Batalla*, *Eurindia*, entre otras. En este cúmulo de publicaciones, uno de los esfuerzos relevantes fue la revista de la Liga Antiimperialista de las Américas (LADLA), la cual se denominó *El Libertador*. Su horizonte simbólico ha sido analizado por Ricardo Melgar Bao, quien enfatiza las dificultades de traducción de muchos de los elementos retóricos de la izquierda

³¹ “Carta de Rufino Blanco Fombona a Rafael Heliodoro Valle”, Madrid, 3 de octubre de 1922, Biblioteca Nacional de México, Fondo reservado, Colección Rafael Heliodoro Valle, Correspondencia con Rufino Blanco Fombona, documento núm. 2, f. 1v.

³² “Carta de Rafael Heliodoro Valle a Rufino Blanco Fombona”, México, 10 de noviembre de 1922, Biblioteca Nacional de México, Fondo Reservado, Colección Rafael Heliodoro Valle, Correspondencia con Rufino Blanco Fombona, documento núm. 3, f. 1.

LA UTOPIA BOLIVARIANA

continental.³³ De hecho, el mismo título de la revista también podía asociarse al periódico comunista estadounidense *The Liberator*. La centralidad del antiimperialismo permitía la apelación a Bolívar, y al mismo tiempo la comunión con las nociones leninistas, que consideraban el imperialismo la última fase del capitalismo.³⁴ Sin embargo, acá debemos distinguir la selectividad con que se recupera a Bolívar. En palabras de Vasconcelos, “Aquí nos separamos de Bolívar por nuestras coyunturas distintas”.³⁵ El panamericanismo político de Simón Bolívar ahora se establecía en oposición a lo anglosajón, destacando una perspectiva cultural.³⁶

227

Si la Liga Antiimperialista fue un ejemplo de las prácticas bolivarianas, la asociación que quizás representó de manera más estrecha estas propuestas, fue la Unión Centro Sudamericana y de las Antillas (UC AYA). Esta agrupación llegó a tener militantes

³³ Además, subraya la presencia de los artistas vanguardistas en esta reconstrucción de lo bolivariano. Melgar Bao, “El universo simbólico de una revista cominternista”, 2000.

³⁴ Aunque el objetivo de este artículo no es rastrear la presencia leninista en el debate de los emigrados, algo que nos desviaría mucho, podemos al menos mencionar que la discusión sobre la correcta traducción de esta obra, ya sea como “última” o como fase “superior”, estuvo presente entre ellos. Es interesante revisar la edición en 1930 de “El imperialismo, última etapa del capitalismo”, proporcionada a la Editorial Marxista por un exiliado argentino. En sus palabras preliminares se realiza un fuerte llamado a la unión latinoamericana. Véase Lenin, *El imperialismo*.

³⁵ Cit. en García Giráldez, “La dicotomía imperialismo-antiimperialismo en las redes intelectuales unionistas centroamericanas”, p. 277.

³⁶ Por otra parte, el panamericanismo fue impulsado desde los Estados Unidos como una forma de unidad continental, pero bajo su propio cobijo. La reivindicación de Bolívar desde este plano fue un esfuerzo sostenido y se trató de anular las diferencias que existían sobre el Libertador entre las dos Américas. Carlos García-Prada, en una conferencia en 1931 en la Universidad de Washington, consideró a Bolívar el primer panamericanista: “His Pan Americanism was not narrow. His hope was an America for humanity, for freedom, for art, science, commerce, religion, industry, and republicanism”, García-Prada, “Simón Bolívar, Liberator”, p. 97.

de cerca de 18 países del continente, la mayoría radicados en México. Entre sus principales logros podemos contar una amplia campaña en contra de la invasión estadounidense a Haití, de igual modo algunas actividades en torno a la figura de Sandino, y finalmente la elaboración de un plan de defensa continental antiimperialista, que incorporó una serie de medidas como el boicot a los productos estadounidenses, en lo que podría considerarse un programa de la pequeña burguesía radicalizada. Este tipo de acciones no trataba solamente de reivindicar cultural o románticamente la Patria Grande, sino que era parte de las estrategias políticas de los militantes latinoamericanos emplazados en México.³⁷ Su última gran acción correspondió a un intento por conseguir 100 mil militantes *más*. Finalmente, este tipo de apelaciones, provenientes de este autodenominado “sólido movimiento continental”, escondía las limitaciones reales de los emigrados para constituir organizaciones masivas lejos de sus países. La Patria Grande, radicada en México, era útil para difuminar las condiciones precarias de agrupaciones con escasos miembros, desordenadas y con pocos recursos. Los militantes de la LADLA, también estaban adscritos a la UCSAYA, al Partido Revolucionario Venezolano (PRV), al Comité Manos Fuera de Nicaragua (Mafuenic), a la Asociación de Nuevos Emigrados Revolucionarios Cubanos, entre otros.

Finalmente, otra de las variables relevantes al momento de analizar la resignificación de lo bolivariano por parte de los militantes de izquierda exiliados en México, fue su vinculación con un recalcitrante anticlericalismo. Esto corrió nuevamente por un carril ideológico y uno utilitario. La oposición a la presencia de la Iglesia Católica en los distintos países, algunos recientemente ofrendados al Sagrado Corazón, fue un acicate para la organización de grupos de izquierda en el continente y para su posterior

³⁷ Melgar Bao, “Un neobolivarianismo antiimperialista”.

LA UTOPIA BOLIVARIANA

expulsión. Por otro lado, una vez en México, este asunto se convirtió en una pieza relevante para el diálogo entre los militantes y el gobierno mexicano, en medio del conflicto cristero. De hecho, según Knight, este aspecto fue el único que tuvo un contenido utópico durante el periodo.³⁸ Al analizar este problema, los emigrados aprovecharon para asociar al clero con el capitalismo, como parte de un mismo sistema de dominación. Y esta díada sólo podría desmontarse si el presidente mexicano, Plutarco Elías Calles, apoyaba los esfuerzos de los “hijos de Bolívar”.³⁹ En la práctica esto significó que algunos militantes extranjeros se vieran directamente implicados en la lucha armada contra los cristeros, ya fuera como militares, organizadores sociales o propagandistas.⁴⁰

229

A MODO DE CONCLUSIONES

“Bolivaritos comunistas” fue uno de los tantos apelativos que usaron sus opositores para denostar a los latinoamericanos militantes de dicha agrupación radicados en México, cuando los conflictos políticos se hicieron incontenibles.⁴¹ Los límites al bolivarianismo crecían en torno a los conflictos propios de la izquierda. La unidad continental era poco creíble, si los peque-

³⁸ Knight, *La revolución cósmica*.

³⁹ “Carta de Carlos León a Plutarco Elías Calles”, México, 3 de marzo de 1926, en AGN, Fondo Presidentes Obregón-Calles, exp. 104-L-23, f. 2.

⁴⁰ Por supuesto, desde la otra orilla, Bolívar fue reivindicado como un baluarte de los sectores religiosos. México persiguió y expulsó a varios sacerdotes y laicos latinoamericanos que habían penetrado al país en busca de unirse a los cristeros, lo que sustentaba la idea de unión continental bajo la égida religiosa. Véase Islas García, *Las ideas religiosas del Libertador*, 1933.

⁴¹ A partir de 1929 una serie de procesos confluyeron para agudizar los conflictos en torno a la izquierda continental. La crisis económica, el *termidor* de la Revolución mexicana, la estrategia de clase contra clase de la Internacional Comunista, entre otras variables, abonaron al enfrentamiento entre socialdemócratas, liberales, comunistas, anarcosindicalistas, trotskistas, etcétera.

ños grupos de militantes emigrados se esforzaban por combatir entre ellos mismos. Pero más allá de las odiosidades, esto entrega una buena pista para comprender la penetración del bolivarianismo entre los emigrados (y entre sus detractores). La reivindicación del Libertador establecía los límites de los discursos y el contenido que estos adquirirían apuntaban a disputar el sentido mismo de lo político.

230

A grandes rasgos podríamos plantear que la resignificación de lo bolivariano que hicieron los exiliados logró asociar lo cultural y lo político con el objetivo de transformarse en un puente entre sus propios objetivos y el contexto mexicano que los recibía. Esto, sin embargo, tuvo límites asociados a los cambios en el gobierno mexicano. Cuando el régimen posrevolucionario logró estabilizarse y mejoró sus relaciones con Estados Unidos, los discursos y prácticas bolivarianas se vieron desalojadas de los pasillos del poder. El panamericanismo, otrora rechazado, se convirtió en la apuesta gubernamental, lo que transformó a los grupos antiimperialistas emigrados en organizaciones incómodas. Los discursos en contra del vecino del norte, antes bienvenidos, fueron censurados e incluso algunos de los emigrados debieron salir del país para evitar la represión en tierras ajenas. Las revistas tendieron a desaparecer y sólo sobrevivieron aquellas que lograron adaptarse a los nuevos esquemas.

De ese modo, lo bolivariano debió disputar el sentido a nuevas formas de nacionalismo continental, propuestas mediante las cuales se hacía cada vez menos posible llevar a la práctica la utopía de Bolívar. Esto no fue sólo un problema a nivel político ideológico, sino que afectó y desilusionó a sus más fervientes impulsores. Blanco Fombona, cuyo hermano Horacio se encontraba exiliado en México, se quejaba de manera premonitrice: “Yo creo que Bolívar sigue teniendo razón cuando veía en todos los hispanoamericanos hombres de la misma nacionalidad [...] En cambio Calles y Obregón les parecería absurdo suplantar a



LA UTOPIA BOLIVARIANA

Alfonso Reyes con usted [Valle] o con Vargas Vila o con el argentino Palacios. Y eso que ambos presidentes son los ases de América; en realidad grandes revolucionarios y hombres eminentes”.⁴² Las palabras irónicas al final concuerdan con el desasosiego que atravesó a la mayoría de los emigrados, que vieron con amargura cómo el nacionalismo revolucionario se comenzaba a imponer por sobre cualquier dinámica continental o internacionalista.

En todo caso, las propuestas de comunión continental no fueron excluidas de manera tajante de los discursos gubernamentales. Más bien se articuló una serie de mecanismos para hacer confluir este tipo de ideas con las prácticas nacionalistas de los gobiernos posteriores (desde un sistema de intercambio académico hasta la penetración cultural del cine y la música). La presencia cada vez mayor de textos, libros o simples apelaciones a la unidad (como la radio La Voz de América), nos advierten que durante la siguiente década los procesos incubados en los años veinte mantuvieron un dinamismo particular. Esto lleva a preguntarnos hasta qué punto las propuestas de unión continental reelaboradas durante la década de 1920 penetraron en la sociedad mexicana de tal modo que continuaron latentes incluso en el lenguaje nacionalista del partido único. Este es uno de los temas pendientes para una historiografía que mire los procesos sin encerrarse en los límites estatales.

231

ARCHIVOS

Archivo General de la Nación, Fondo Presidentes Obregón-Calles, exp. 104-L-23

⁴² “Carta de Rufino Blanco Fombona a Rafael Heliodoro Valle”, Madrid, 17 de noviembre de 1927, Biblioteca Nacional de México, Fondo Reservado, Colección Rafael Heliodoro Valle, Correspondencia con Horacio Blanco Fombona, documento núm. 10, f. 1.



Archivo Histórico de la Unidad Académica de Estudios Regionales,
Fondo Francisco J. Múgica, vol. 12.

Biblioteca Nacional de México, Fondo Reservado, Colección Rafael
Heliodoro Valle.

BIBLIOGRAFÍA

- ARICÓ, José, *Marx y América Latina* (Buenos Aires, FCE, 2010).
- BERGEL, Martín, *El Oriente desplazado. Los intelectuales y los orígenes del tercermundismo en la Argentina* (Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2015).
- 232 BOLÍVAR, Simón, *Discurso de Bolívar en el Congreso de Angostura* (Caracas, impreso por Andrés Roderick, Impresor del Gobierno, 1919).
- , *Discurso de Bolívar en el Congreso de Angostura*, introducción de Francisco García Calderón (San José, J. García Monge Editor, 1922).
- CARR, Barry, “La Ciudad de México: Emporio de exiliados y revolucionarios latinoamericanos en la década de 1920”, *Pacarina del Sur*, revista electrónica, 9, 2011, disponible en Internet <pacarinadel-sur.com> [recuperada el 20 de marzo de 2019].
- CASAÚS ARZÚ, Marta Elena, coord., *El lenguaje de los ismos: Algunos conceptos de la modernidad en América Latina* (Guatemala, F&G Editores, 2010).
- CHAVERRI, Amado, “La Batalla, antiimperialista”, en *La Batalla*, México, 6, I, 25 de junio de 1927, pp. 8 y 9.
- ECARRI BOLÍVAR, Antonio, *Socialdemócratas vs. Comunistas. Historia de una controversia venezolana* (Caracas, Los libros de El Nacional, 2011).
- FELL, Claude, *José Vasconcelos. Los años del águila* (México, UNAM, 2009).
- FLEISCHMANN, Stephanie, José Alberto MORENO CHÁVEZ y Cecilia TOSSOUNIAN, eds., *América Latina entre espacios: Redes, flujos e imaginarios globales* (Berlín, Tranvia-Verlag Walter Frey, 2014).
- GARBALOSA, Graziella, *Más arriba está el cielo* (La Habana, P. Fernández y Cía, 1931).
- GARCÍA GIRÁLDEZ, Teresa, “La dicotomía imperialismo-antiimperialismo en las redes intelectuales unionistas centroamericanas”, en Casaús Arzú, coord., 2010, pp. 249-296.
- GARCÍA-PRADA, Carlos, “Simón Bolívar, Liberator”, *Hispania*, 14, 2, 1931, pp. 89-98.

LA UTOPIA BOLIVARIANA

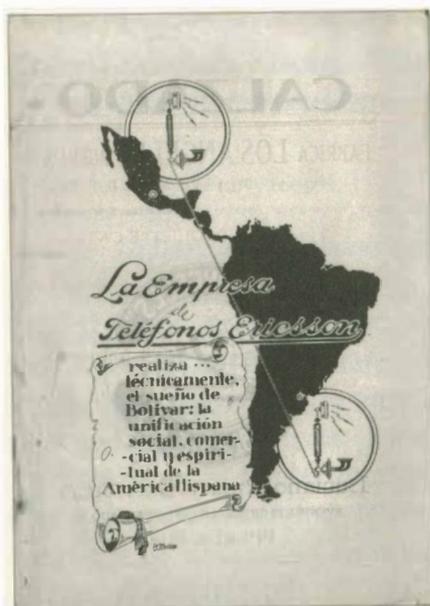
- HARGAI , Gerardo Caetano, “José Vasconcelos y su paso por el Uruguay”, *Secuencia*, 80, 2011, pp. 109-130.
- HARWICH, Nikita, “Un héroe para todas las causas: Bolívar en la historiografía”, *Iberoamericana*, 3, 10, 2003, pp. 7-22.
- HERRERA, María del Socorro, *Inmigrantes hispanocubanos en México durante el porfiriato* (México, Miguel Ángel Porrúa-UAM, 2003).
- Instituto de Historia del Movimiento Comunista y la Revolución Socialista de Cuba, *Mella. Documentos y artículos* (La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1975).
- ISLAS GARCÍA, Luis, *Las ideas religiosas del Libertador. Ensayo en tres tiempos* (México, Proa, 1933).
- KNIGHT, Alan, *La revolución cósmica. Utopías, regiones y resultados, México 1910-1940* (México, FCE, 2015).
- LENIN, Vladimir Ilich Ulianov, *El imperialismo, última etapa del capitalismo* (México, Editorial Marxista, 1930).
- LIDA, Clara E., *El caleidoscopio del exilio: actores, memoria, identidades* (México, El Colegio de México, 2009).
- LUME , Enrique, *Andanzas de un periodista revolucionario* (México, Costa-Amic, 1964).
- McEVOY, Carmen y Ana María STUVEN, eds., *La república peregrina: Hombres de armas y letras en América del Sur. 1800-1884* (Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2007).
- MELGAR BAO, Ricardo, “El universo simbólico de una revista cominternista: Diego Rivera y *El Libertador*”, *Convergencia*, 7, 21, 2000, pp. 121-143.
- , “Un neobolivarismo antiimperialista: La Unión Centro Sud Americana y de las Antillas (UCSAYA)”, *Políticas de la Memoria*, 6/7, 2006-2007, pp. 149-163.
- , *Vivir el exilio en la ciudad, 1928. V. R. Haya de la Torre y J. A. Mella* (México, Sociedad Cooperativa del “Taller Abierto”, 2013).
- MUMFORD, Lewis, *Historia de las utopías* (Logroño, Pepitas de calabaza, 2015).
- NÚÑEZ Y DOMÍGUEZ, J. J., *Bolívar en México. Contribución al Centenario de su muerte* (México, s.e., 1930).
- RÉNIQUE, José Luis, “Benjamín Vicuña Mackenna: exilio historia y nación”, en McEvoy y Stiven, eds., 2007, pp. 487-530.
- RIVERA MIR, Sebastián, “A la deriva en tierras inestables. Exiliados chilenos navegando por Latinoamérica (1927-1931)”, en Fleischmann, Moreno Chávez y Tossounian, eds., 2014, pp. 99-114.

- RIVERA MIR, Sebastián, *Edición y comunismo: cultura impresa, educación militante y prácticas políticas (México, 1930-1940)* (Raleigh [Estados Unidos], A Contracorriente, Serie Historia y Ciencias Sociales, en prensa).
- , *Militantes de la izquierda latinoamericana en México, 1920-1934. Prácticas políticas, redes y conspiraciones* (México, El Colegio de México-SRE, 2018).
- SCOTT, Joan Wallach, *Género e historia* (México, FCE-UACM, 2008).
- TARACE A, Alfonso, “Mantenedores del culto a Bolívar en México”, *Eurindia*, 7/8, 1930, pp. 526-527.
- THOMPSON, Edward Palmer, *Williams Morris: Romantic to Revolutionary* (Nueva York, Phanteon Books, 1977).
- VARGAS MARTÍNEZ, Gustavo, “Presencia de Bolívar en la cultura mexicana. Iconografía mexicana sobre Bolívar”, *Pacarina del Sur*, revista electrónica, núm. 9, octubre 2011, disponible en Internet <pacarinadelsur.com> [recuperada el 20 de marzo de 2019].
- YANKELEVICH, Pablo, *Miradas australes: Propaganda, cabildeo y proyección de la Revolución mexicana en el Río de la Plata, 1910-1930* (México, INEHRM, 1997).



FIGURA 1. Casa que habitó Bolívar en su estadía en México en 1799.
Imagen reproducida en J. J. Núñez y Domínguez,
Bolívar en México. Contribución al Centenario de su muerte
(México, sin editorial, 1930), entre pp. 8 y 9. Biblioteca Nacional.

LA UTOPIA BOLIVARIANA



235

FIGURA 2. Publicidad aparecida en la revista *Eurindia*, 7/8, 1930.



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



La utopía keynesiana, planificación económica y debate democrático en la Gran Depresión

Andreu Espasa

Universidad Nacional Autónoma de México

Al presidente Richard Nixon se le atribuye, erróneamente, el haber proclamado “Todos somos keynesianos”, aunque, en realidad, se trata de una afirmación sacada parcialmente de contexto de un artículo de Milton Friedman.¹ Más allá del carácter apócrifo de la famosa frase, el hecho de que Nixon hubiera preferido abandonar la convertibilidad del dólar al oro antes que tener que imponer la austeridad interna necesaria para mantener el sistema monetario pactado en Bretton Woods, constituyó un gran hito para la historia del keynesianismo.

Otro momento decisivo se había dado en 1961, cuando los demócratas volvieron a controlar la Casa Blanca y el Congreso. Fue entonces cuando John F. Kennedy nombró a numerosos keynesianos liberales para el Council of Economic Advisors, aunque, para aquel entonces, el keynesianismo del Partido Demócrata ya presentaba muchas similitudes con los planteamientos de The Committee for Economic Development, un *think tank* que defendía la utilidad del pensamiento keynesiano desde un punto de vista netamente proempresarial. Esta tendencia se vio confirmada por la reforma fiscal que propuso Kennedy en 1962.² La apuesta del presidente por los recortes de impuestos para estimular la economía —en vez de aumentar el

¹ Lo más parecido que llegó a pronunciar Nixon fue: “I am now a Keynesian in economics”. Bornemann, “The Keynesian Paradigm and Economic Policy”, p. 129.

² Weir, “Ideas and Politics”, pp. 85-86.

gasto social— mereció la reprobación de uno de sus principales asesores, el economista John Kenneth Galbraith, quien acusó al gobierno de estar practicando un “keynesianismo reaccionario”.³ Paralelamente, en el mundo académico, la británica Joan Robinson calificaba a los más destacados economistas norteamericanos de la época, especialmente a los catedráticos del MIT en Boston, como defensores de un “keynesianismo bastardo”. Concretamente, Robinson los acusaba de haber adulterado la obra de Keynes hasta convertirla en “una defensa del *laissez faire*, siempre y cuando se eliminara la única mancha del ahorro excesivo”.⁴ En cualquier caso, las disputas sobre el auténtico significado del legado keynesiano entre personalidades de ideología tan diversa evidenciaban de qué lado se encontraba la hegemonía del pensamiento económico en aquellos años.

EXPERIMENTALISMO Y KEYNESIANISMO EN EL *NEW DEAL*

Los inicios de la historia del ascenso del keynesianismo norteamericano se sitúan en el *New Deal*, el programa de reformas políticas y sociales que aplicó el presidente Franklin D. Roosevelt para combatir la Gran Depresión. Sin embargo, hay que tener en cuenta que la adopción del keynesianismo en Estados Unidos fue un proceso relativamente dilatado en el tiempo y que, incluso en los años treinta, no estuvo exento de importantes batallas internas en el seno de la propia administración Roosevelt. La historia de su exitosa implantación como principal corriente del *New Deal* resulta útil para entender la evolución de los debates políticos y económicos de los años treinta, así como

³ Wells, *American capitalism, 1945-2000*, p. 59.

⁴ “a defence of *laissez-faire*, provided that just the only blemish of excessive saving was going to be removed.” Cit. en Turner, “The Cambridge Keynesians and the ‘Bastard Keynesians’”, p. 889.

LA UTOPIA KEYNESIANA

la importancia crucial que ejerció la Segunda Guerra Mundial para zanjarlos a favor de los jóvenes keynesianos.

Los primeros triunfos del keynesianismo en Estados Unidos se explican, en parte, por el fracaso de otras alternativas con las que había experimentado previamente la administración Roosevelt. Para empezar, conviene recordar que si hubo algo consistente en el pensamiento económico de dicho presidente, fue precisamente su fuerte tendencia al eclecticismo y su natural repugnancia hacia esquemas teóricos excesivamente rígidos. Esta predisposición a la ambigüedad ideológica ya estuvo presente en la campaña electoral de 1932. Por un lado, Roosevelt criticó a su rival, el republicano Herbert Hoover, por haber incurrido en un excesivo gasto público. En la misma campaña, el candidato demócrata pronunció un significativo discurso en el Commonwealth Club de San Francisco, en el que, asumiendo la tesis sobre el estancamiento estructural de la economía estadounidense tras el fin de la colonización del Oeste, propuso expandir las obligaciones del Estado a la distribución de la riqueza y a la dirección de la recuperación económica.⁵

239

Después de una campaña confusa, y ya en la Casa Blanca, el presidente Roosevelt se enfrentó al dilema sobre qué hacer respecto a los varios intentos de coordinación económica internacional. A pesar de su dilatada trayectoria como internacionista, Roosevelt optó por abandonar el patrón oro y boicotear la Conferencia Económica Mundial de Londres de 1933. En ese momento, la adopción de medidas de nacionalismo económico resultaba bastante impopular entre los círculos de las élites biempensantes, especialmente entre los académicos. Una notoria excepción fue precisamente Keynes, quien llegó a afirmar:

Simpatizo, en consecuencia, con aquellos que quisieran reducir al mínimo, más bien que con aquellos que trataran de aumentar

⁵ Brinkley, *Franklin Delano Roosevelt*, p. 25.



al máximo, la trabazón entre las naciones. Las ideas y el conocimiento, el arte, la hospitalidad, los viajes, estas son las cosas que deberían, por su naturaleza, ser internacionales. Pero dejad que los artículos sean hechos en casa, siempre que sea razonable y convenientemente posible; y, sobre todo, dejad que las finanzas sean antes que nada nacionales.⁶

240

Habiéndose decidido por una estrategia nacional para la recuperación económica, Roosevelt impulsó la aprobación de una serie de leyes que se conocerían como el primer *New Deal* (1933-1935). Junto con un programa de subsidios de desempleo y de empleo público para hacer frente a la situación de emergencia social, las primeras medidas representaban, en líneas generales, una apuesta por priorizar el combate al descenso de precios a través de la destrucción de cosechas y ganado en el campo y del fortalecimiento de las tendencias oligopólicas en la industria estadounidense. Al atacar el exceso de producción agrícola y de competencia industrial como los presuntos responsables de la espiral deflacionaria, el gobierno confiaba en que los precios volverían a subir y, con ellos, el nivel de crecimiento económico y de bienestar material anterior al *crack* bursátil del otoño de 1929.⁷

Sin embargo, a pesar de los intentos de la administración Roosevelt por articular una coalición interclasista a través de un programa clientelista, muy pronto la conflictividad laboral y la bipolarización política cuestionaron la viabilidad del primer *New Deal*. Gracias a los nuevos derechos de sindicación concedidos en 1933, el movimiento obrero fue capaz de mejorar su presencia organizativa en las grandes industrias. Además, el principal sindicato de la época, la American Federation of Labor (AFL), sufrió

⁶ Keynes, "La Auto-suficiencia Nacional", pp. 177-178.

⁷ Hofstadter, *La tradición política norteamericana y los hombres que la formaron*, pp. 314-316.

LA UTOPIA KEYNE IANA

una importante escisión, que derivó en una nueva confederación sindical, el Congress of Industrial Organizations (CIO), cuyo principal objetivo consistía en aumentar la fuerza del movimiento obrero, poniendo fin a las tradicionales divisiones de la clase trabajadora por razones de raza y de cualificación. Con una destacada participación de militantes de la izquierda radical —en su momento de máximo auge, un tercio de sus sindicatos estaba liderado por militantes del Partido Comunista—, logró irrumpir en sectores industriales que tradicionalmente habían practicado el terror antisindical y, en poco tiempo, se consolidó como un actor político de innegable relevancia. Prueba de ello es que el movimiento obrero se convertiría en uno de los principales donantes de la campaña presidencial de Roosevelt para su reelección en 1936.⁸ Al mismo tiempo, la mayoría de los empresarios adoptaron una actitud de permanente confrontación contra la Casa Blanca. A Roosevelt, nacido en una familia de la aristocracia económica de origen holandés del Valle del Hudson, se le acusó de ser “un traidor a su clase” y de incitar al odio entre clases al pretender “desplumar al rico y comprar al pobre.”⁹

241

La creciente fractura social y los modestos resultados económicos del primer *New Deal* animaron al presidente Roosevelt a plantearse un cambio de rumbo. Sin embargo, fue la élite judicial del país la que le dio una estocada mortal. En 1935 el Tribunal Supremo fulminó la pieza legislativa más importante del primer *New Deal*, la National Industry Recovery Act, invocando una interpretación muy restrictiva y conservadora sobre el concepto de “comercio interestatal”, que, en la práctica, negaba al Congreso la capacidad de modernizar al Estado a través de la intervención y la regulación de la actividad económica nacional.¹⁰

⁸ Overacker, “Campaign Funds in the Presidential Election of 1936”, pp. 473-498.

⁹ Wolfskill, *The Revolt of the Conservatives*, pp. 121-122.

¹⁰ Kennedy, *Freedom From Fear*, p. 328.

Para hacer frente a la nueva situación, Roosevelt, fiel a su espíritu experimentador, decidió abandonar el enfoque anterior. En vez de situar la lucha contra la deflación como principal objetivo, la Casa Blanca se concentró en intentar propiciar un aumento de la capacidad de consumo de las clases populares. Para lograrlo, impulsó una reforma fiscal y una nueva serie de leyes que se conocerían como el segundo *New Deal* —entre las que figuraba la trascendental ley de Seguridad Social—, claramente orientadas a favorecer al mundo del trabajo en detrimento de los intereses de los grandes capitalistas. Esta nueva política era el resultado de cambios importantes en dos de los grandes debates de la época: el debate económico y el debate sobre la democracia.

Los dos debates estaban íntimamente relacionados. Conviene recordar que, durante la Gran Depresión, la democracia estadounidense transitó por una evolución significativa. En los años inmediatamente posteriores al *crack* financiero de 1929, el ideal democrático había pasado por unos momentos de baja popularidad. El dinamismo de los planes quinquenales soviéticos y de la propaganda de Mussolini contrastaba con las reacciones aparentemente torpes e ineficientes de Washington, Londres y París ante el cataclismo económico. A pesar de las promesas de Wilson sobre la Primera Guerra Mundial como el conflicto que ayudaría a crear “un mundo seguro para la democracia”, el número de países con regímenes democráticos era cada vez menor.¹¹ Ante este panorama desolador, el pro-

¹¹ Según el historiador Julián Casanova, el declive de la democracia liberal en la Europa de entreguerras se podía contabilizar de la siguiente manera: “En 1920, de los 28 estados europeos, todos menos dos (la Rusia bolchevique y la Hungría del dictador derechista Horthy) podían clasificarse como democracias o sistemas parlamentarios restringidos. [...] A finales de 1940, sólo seis democracias permanecían intactas: el Reino Unido, Irlanda, Suecia, Finlandia y Suiza”. Casanova, *República y guerra civil*, p. XVII. Por su parte, según el historiador Eric Hobsbawm, el número de democracias americanas tampoco

LA UTOPIA KEYNESIANA

yecto político del *New Deal* se proponía actualizar el ideal del liberalismo democrático. En una carta dirigida a su embajador en Berlín, Roosevelt describía el profundo impacto que le había causado una reciente visita a Buenos Aires: “Ojalá hubieras podido ver aquellos gentíos de América del Sur. Su gran grito mientras yo pasaba era ‘viva la democracia’. Esta gente de allí abajo estaba a favor mío por la sencilla razón de que he conseguido que la democracia funcione y esté al día y que, como sistema de gobierno, sea, por lo tanto, preferible al fascismo o el comunismo”.¹²

En efecto, uno de los ejes más importantes del programa de regeneración democrática de la administración Roosevelt tenía que ver justamente con el objetivo de convertir a la democracia en un sistema más *funcional*, liberado de los numerosos obstáculos institucionales interpuestos entre la voluntad de la mayoría y la capacidad de los representantes políticos para llevarla a cabo. De ahí los esfuerzos para limitar el poder de veto del Tribunal Supremo sobre la legislación aprobada en el Congreso, así como las propuestas para incrementar las competencias del poder ejecutivo y de las nuevas agencias gubernamentales con capacidad para elaborar sus propios reglamentos regulatorios. El énfasis en la funcionalidad de la democracia no siempre coincidía con las demandas de los aliados sindicales de la administración Roosevelt, quienes, aparte de apoyar una

243

era elevado: “The list of consistently constitutional and non-authoritarian states in the western hemisphere was short: Canada, Colombia, Costa Rica, the USA and that now forgotten ‘Switzerland of south America’ and its only real democracy, Uruguay”. Hobsbawm, *The Age of Extremes*, p. 111.

¹² “I wish you could have seen those South American crowds. Their great shout as I passed was ‘viva la democracia.’ Those people down there were for me for the simple reason that they believe that I have made democracy function and keep abreast of the time and that as a system of government it is, therefore, to be preferred to Fascism or Communism”. “Franklin D. Roosevelt a William E. Dodd, Washington D.C., 9 de enero de 1937”, Roosevelt, III, p. 203.

extensión del poder ejecutivo, también exigían la implantación de una *democracia industrial* que fomentara la participación de los representantes obreros en las decisiones de las grandes empresas.

244 En lo que sí coincidían la administración Roosevelt y el movimiento obrero era en el combate conjunto contra la oposición empresarial al *New Deal*, a los que el presidente norteamericano solía etiquetar despectivamente como “monárquicos económicos”. La común animadversión se basaba, en parte, en un aspecto decisivo del debate democrático de la época: el rechazo a las consecuencias políticas de una excesiva concentración de poder económico. También implicaba rescatar un aspecto del pensamiento wilsoniano que había quedado temporalmente aparcado por la hegemonía del Partido Republicano de los años veinte: la convicción de que había que “salvar al capitalismo de los propios capitalistas”.¹³

Finalmente, el punto de encuentro entre los sindicalistas y Roosevelt tenía que ver con la evolución del debate económico. Tras los primeros intentos fallidos de concertación social para controlar la deflación, estaba ganando fuerza la idea de que el principal problema no era el exceso de competencia, sino la falta de poder adquisitivo de los salarios. Ante este nuevo diagnóstico, el Estado debía asumir la responsabilidad de solucionar el problema de la débil demanda interna.

¹³ Probablemente el ejemplo más característico de este aspecto de la tradición wilsoniana es la invasión norteamericana de Veracruz en 1914. En vez de proteger los intereses de las empresas petroleras en Tampico, Wilson prefirió ocupar el puerto de Veracruz para obstaculizar la obtención de armas por parte de Victoriano Huerta, a pesar del peligro que eso representaba para la vida de los norteamericanos que trabajaban en México, en el sector petrolero. El presidente Wilson le confesó su médico y compañero de golf: “I sometimes have to pause and remind myself that I am the president of the whole United States and not merely of a few property holders in the Republic of Mexico”. Cit. en Brown, *Oil and Revolution in Mexico*, p. 192.



LA UTOPIA KEYNE IANA

Sobre la mejor manera de intervenir en la economía, coexistían, en la segunda fase del *New Deal*, posiciones contradictorias. Aunque los personajes más conservadores y proempresariales del primer *New Deal* como el abogado Donald Richberg y el general Hugh S. Johnson ya habían abandonado el barco, entre los miembros de las distintas corrientes que permanecían en la administración Roosevelt se podía apreciar una gran diversidad de grupos e ideas. Por aquel entonces, los keynesianos habían logrado una destacable implantación en Washington. La fragmentación de la estructura de gobierno en Estados Unidos y la autonomía de los distintos departamentos a la hora de contratar a sus técnicos y especialistas explica parte de su éxito. Marriner Eccles, jefe de la Reserva Federal desde 1934, era quizás la figura más influyente del sector keynesiano, aunque, en rigor, muchos de los que acabaron recibiendo la etiqueta de “keynesianos” —Eccles incluido— eran, de hecho, protokeynesianos, es decir, defensores de ideas que formarían parte del programa keynesiano antes de haber leído a Keynes y, sin duda, antes de que el célebre economista británico hubiera publicado su *Teoría general del empleo, el interés y el dinero* en 1936. Desde su puesto en la Reserva Federal, Eccles reclutó a Lauchlin Currie, quien, a su vez, aprovechó sus contactos en la academia para ayudar a colocar a la primera generación de jóvenes economistas propiamente keynesianos. De esta forma, a finales de la década, estos ya ocupaban posiciones decisivas en el Departamento de Comercio, en el del Tesoro y en la Oficina del Presupuesto.¹⁴

245

En el invierno de 1938, el sector keynesiano tuvo un papel decisivo en una importante batalla interna de la administración Roosevelt. El centro del debate eran los déficits presupuestarios. Como se ha comentado anteriormente, Franklin D. Roosevelt había denunciado las cuentas deficitarias de la presidencia

¹⁴Weir, “Ideas and Politics”, pp. 55-56.

Hoover y había prometido volver a un presupuesto balanceado. Desde su llegada a la Casa Blanca, el presidente demócrata había incumplido su promesa electoral, aumentando el gasto público en mayor grado que los ingresos, con el consiguiente incremento de los déficits presupuestarios. A pesar de que el presidente optó por priorizar la lucha contra el desempleo a la mejora de las cuentas públicas, siempre había considerado los números rojos del gobierno como algo políticamente indeseable y forzosamente temporal. En el otoño de 1937, con más de cuatro años al frente del gobierno y varios indicadores económicos apuntando hacia una innegable recuperación, Roosevelt aceptó los consejos de su secretario del Tesoro, Henry Morgenthau, y empezó a recortar fuertemente el gasto, con la esperanza de propiciar el regreso a la normalidad anterior a 1929. Los efectos no se hicieron esperar. El descenso de la producción industrial y el repunte del desempleo situaron nuevamente a la economía estadounidense en los peores niveles de la crisis. Este repentino declive de la actividad económica fue bautizado como la *Recesión Roosevelt*. En la primavera de 1938, el presidente, reconociendo su error anterior, decidió dar marcha atrás y recurrir de nuevo al aumento del gasto público y de los déficits presupuestarios como palanca de crecimiento. En el proceso de rectificación, Roosevelt fue guiado por líderes del ala izquierda del *New Deal* como Harry Hopkins, jefe del Works Progress Administration —la agencia gubernamental que dio trabajo temporal directo a millones de desempleados—, y Harold Ickes, secretario del Interior. Según la politóloga Margaret Weir, la decisión de Roosevelt de “seguir sus consejos y proponer un aumento sustancial del gasto público en 1938 marcó el primer esfuerzo consciente para estimular la economía con gasto público financiado con déficit”.¹⁵ El pre-

¹⁵ “to heed their advice and propose a substantial increase in public spending in 1938 marked the first conscious effort to stimulate the economy with deficit-financed public spending.” *Ibid.*, pp. 64-65.

LA UTOPIA KEYNESIANA

sidente no se arrepintió. En los siguientes meses, la situación económica general había vuelto a mejorar. Los keynesianos podían sentirse reivindicados. La posterior explosión de gasto público durante la Segunda Guerra Mundial y el consiguiente fin definitivo de la Gran Depresión parecían confirmar los aciertos analíticos de los keynesianos ante sus anticuados rivales de dentro y fuera de la administración Roosevelt.

LA CRUZADA ANTIMONOPOLISTA
DE THURMAN ARNOLD

247

En el mismo periodo se produjo otra batalla interna, protagonizada, esta vez, por Thurman Arnold, jefe de la división antitrusts de la fiscalía general (1938-1943). La elección de Arnold para el cargo de *zar antitrusts* simbolizaba un importante cambio de opinión sobre la cuestión de los monopolios en el pensamiento liberal estadounidense. Tradicionalmente, los liberales habían considerado a los monopolios como una intolerable aberración del sistema capitalista. Desde el punto de vista estrictamente económico, su existencia contradecía las virtudes del mercado y la competencia. Además, moralmente, las ganancias parecían ilegítimas, pues estaban libres de cualquier riesgo.¹⁶ *Last but not least*, una excesiva concentración de poder económico solo podía tener consecuencias negativas para un sistema político basado, supuestamente, en una libre y justa competencia de ideas y en la promesa de una intensa movilidad social a través del trabajo y el mérito individual. Ante el mal de la concentra-

¹⁶ Incluso en 1944, el vicepresidente Henry Wallace señaló el carácter presuntamente inmoral de las ganancias obtenidas fuera del sistema de competencia: "They [los capitalistas monopolistas] pose as the staunchest supporters of capitalism, yet they are actually its greatest enemy. In an economic system conceived in competition and dedicated to freedom of enterprise, the only moral basis of profit is the assumption of risk". Wallace, *Democracy Reborn*, p. 272.

ción y la cooperación ilegítima entre grandes empresas, el único remedio admisible era el de su fragmentación por parte de la justicia. A finales del siglo XIX, ya se había aprobado la primera gran ley antimonopolios, la Sherman Antitrust Act de 1890, aunque su irregular y sesgada aplicación, especialmente en los primeros años, resultó muy decepcionante para los liberales. Durante la llamada Era Progresista (1900-1917), la clase media de las ciudades situó la cruzada antimonopolista como un gran eje de su programa de reforma económica y regeneración democrática. En las presidenciales de 1912, la discusión sobre los monopolios se convirtió en el centro de la campaña electoral. En aquella ocasión, el candidato demócrata, Woodrow Wilson, defendió la postura tradicional de los liberales, al prometer una mayor persecución de los monopolios; mientras que Theodore Roosevelt, que se presentaba en esta ocasión como candidato del recién creado Partido Progresista, avanzó una postura aparentemente más moderna y realista: en vez de fragmentarlos, el Estado debía “domar” a los monopolios para que sirvieran al bien público sin llegar a poner en peligro la compleja evolución del capitalismo moderno. Aunque Wilson ganó la presidencia, finalmente no cumplió con la mayor parte de sus promesas sobre los monopolios, más allá de eximir a los sindicatos de ser perseguidos por la Ley Sherman.

Con el inicio de la Gran Depresión, muchos liberales habían llegado a la conclusión de que el proceso de concentración monopolística se debía más a la innovación tecnológica que a la manipulación financiera.¹⁷ Como se ha comentado anteriormente, en el primer *New Deal* las propuestas de concertación social partían de la premisa de que el exceso de competencia destructiva era una causa central de la crisis económica y que, por lo tanto, a partir de entonces, el gobierno debía facilitar la

¹⁷ Rosenof, “The Economic Ideas of Henry A. Wallace, 1933-1948”, p. 145.

LA UTOPIA KEYNESIANA

cooperación entre las grandes empresas de cada rama industrial. Tras el fracaso de este enfoque, la administración Roosevelt no se planteó un regreso a las ideas tradicionales sobre la necesidad de destruir a los monopolios, pero sí constató que la fase más colaborativa no había dado los frutos esperados. Había llegado el momento de probar una actitud más confrontativa. Para esta etapa, Thurman Arnold parecía el hombre ideal.

En 1937, Arnold había publicado *The Folklore of Capitalism*, con un gran impacto entre los lectores y la crítica. Partiendo de la popular tradición institucionalista, Arnold denunciaba que la teoría económica y política dominante en Estados Unidos carecía de sentido de realidad, pues se reverenciaba un tipo de individualismo que no se correspondía con el auténtico funcionamiento de la sociedad y de la economía. El libro también defendía la instauración de un nuevo imaginario colectivo que ensalzara las virtudes del sector gubernamental en detrimento de los mitos individualistas del capitalismo decimonónico.¹⁸

Al igual que Theodore Roosevelt en 1912, Arnold creía que cualquier intento de restaurar un estado de competencia ideal resultaría estéril y contraproducente. Sin embargo, eso no implicaba que el Estado debiera quedarse de brazos cruzados. Al contrario, el gobierno tenía la obligación de asumir un activo papel de permanente regulación del mundo de los negocios y de control policiaco contra los abusos de los monopolios, concretamente contra el mayor daño que, a su juicio, estos podían ejercer sobre el conjunto de la economía: la manipulación de precios. Ya como jefe de la división antitrust, Arnold se esforzó por traducir sus ideas en resultados tangibles. En sus primeros dos años en el cargo, logró quintuplicar el presupuesto de su oficina. También creció el número de empleados: de 58 abogados a más de 300. El aumento de presupuesto se explica por la eficiencia demostrada

¹⁸ Arnold, *The Folklore of Capitalism*.



por Arnold: gracias al incremento de las multas y de los acuerdos favorables para el gobierno, la división antitrust aportaba al tesoro público el triple de recursos de los que consumía.

250 A pesar de estos éxitos iniciales, la eficacia técnica y administrativa de Arnold resultó ser compatible con un alto grado de torpeza política, lo que le llevó a cometer varios errores de cálculo. El más grave fue su tendencia a investigar a los sindicatos por sus distorsiones contra el correcto funcionamiento de los mercados. Al hacerlo, Arnold ignoró dos realidades esenciales del tiempo histórico que le había tocado vivir. En primer lugar, se enfrentó con el fenómeno político más relevante del momento: la renacida alianza entre el movimiento obrero y el ala progresista del Partido Demócrata. Además, también mostró una gran insensibilidad hacia la memoria popular de la izquierda estadounidense, que todavía recordaba cómo, cuarenta años atrás, el sistema judicial había manipulado la Ley Sherman para convertirla en una eficaz ley antisindical.

LA RECONCILIACIÓN EMPRESARIAL Y LA SEGUNDA GUERRA MUNDIAL

Sin embargo, el acontecimiento que marcó decisivamente el desarrollo del movimiento antimonopolístico fue la entrada de Estados Unidos en la Segunda Guerra Mundial. En un primer momento, Arnold intentó vender las leyes antitrust como un instrumento para aumentar la producción y ganar la guerra, pero, a estas alturas, su línea de razonamiento no resultaba muy convincente. Era complicado sostener que la lucha contra la concentración económica sería de gran ayuda para derrotar a la eficiente maquinaria de guerra alemana, cuya rápida expansión se solía atribuir, precisamente, al papel dominante de los cárteles en la economía germana.

LA UTOPIA KEYNESIANA

Más allá de un problema de estrategia discursiva, la movilización bélica también implicaba unas nuevas realidades administrativas y políticas que afectaban negativamente los trabajos de la división antitrust. A diferencia de los primeros tiempos del *New Deal*, cuando a los profesores universitarios se les había ofrecido numerosos puestos de responsabilidad, en las nuevas agencias gubernamentales dedicadas a la economía de guerra el gobierno estaba reclutando ejecutivos de grandes empresas.

Un ejemplo paradigmático de la nueva situación fue el relativo fracaso de la investigación emprendida contra la industria petrolera. El núcleo de la acusación eran las relaciones entre la Standard Oil Company y la compañía alemana I.G. Farben, unos tratos que, según Arnold, habían derivado en transferencias tecnológicas a la Alemania nazi y en resistencias a colaborar con el esfuerzo bélico estadounidense. A pesar de que estas acusaciones llegaron a contar con el apoyo del entonces senador Harry S. Truman y su célebre comité de investigación sobre contratos bélicos, los abogados de la división antitrust pronto sintieron la fuerte presión de la industria petrolera y de sus aliados en el Departamento de Guerra. Finalmente, Arnold se tuvo que contentar con un acuerdo con Standard Oil por el que la compañía debía entregar cierto número de patentes y pagar una multa de 50 000 dólares. En realidad, hacia finales de 1942, prácticamente todas las persecuciones antimonopolistas de compañías involucradas en la economía de guerra estaban siendo eficazmente vetadas por los departamentos de Guerra, de la Marina y por el Consejo de Producción Bélica.¹⁹

251

Arnold abandonó el cargo en 1943 y, con él, su relevancia pública. Al terminar la Segunda Guerra Mundial, el impulso antimonopolista del liberalismo estadounidense que él encar-

¹⁹ Brinkley, "The Antimonopoly Ideal and the Liberal State", pp. 557-579; Stromberg, "American Business and the Approach of War 1935-1941", pp. 74-75.



naba estaba prácticamente muerto, al menos en el interior de Estados Unidos. En la política exterior, en cambio, el antimonopolismo todavía tuvo un último episodio relevante de la mano de Robert H. Jackson, predecesor de Arnold en el cargo y fiscal en jefe de los juicios de Núremberg. Jackson ejerció una cierta influencia en redefinir el debate sobre los monopolios como parte del hecho diferencial entre Europa y Estados Unidos y, para el caso concreto de Alemania, como uno de los principales responsables de la estrecha relación entre los dirigentes de las grandes empresas alemanas y los jefes nazis.²⁰

252

Las nuevas prioridades impuestas por el clima de Guerra Fría pronto diluyeron los esfuerzos de desnazificación económica en la Alemania Occidental. En cualquier caso, la retórica antimonopolista de Jackson en Núremberg contradecía lo que realmente había ocurrido en Estados Unidos durante la guerra. El movimiento antimonopolista no solo había fracasado al intentar convencer a la administración Roosevelt sobre la conveniencia de utilizar la persecución antitrust como medio para aumentar la producción bélica, sino que, además, la tendencia a la concentración empresarial se había acentuado.

EL FIN DEL GRAN DEBATE DEMOCRÁTICO

Con los antimonopolistas derrotados, los keynesianos afianzaron su influencia en el gobierno, extendiendo su presencia en varios puestos relevantes de la Oficina de la Administración de Precios y del Consejo de Planificación de Recursos Nacionales. Los motivos de su éxito fueron diversos. La evolución del debate democrático en Estados Unidos ocupó, sin duda, un lugar crucial. A diferencia del antimonopolismo clásico, Thurman

²⁰ Priemel, "A Story of Betrayal", pp. 78 y 91.

LA UTOPIA KEYNESIANA

Arnold no entendía la existencia de los monopolios como una amenaza para la salud de la democracia. Su única preocupación era evitar la manipulación de precios. De hecho, al vaciar el discurso antimonopolios de su tradicional crítica republicana, la estrategia de Arnold había contribuido a su propia derrota. El autor de *The Folklore of Capitalism* coincidía con los keynesianos en la idea de que la crisis del capitalismo no se iba a solucionar ensayando una redistribución de poder en la esfera de la producción sino impulsando el crecimiento económico a través de la expansión de la capacidad de consumo de las clases populares. Con el debate limitado al terreno de cómo aumentar la demanda interna, la alianza cooperativa entre keynesianos académicos y hombres de negocio podía presentarse como una propuesta más atractiva y eficiente que la inquietante perspectiva de una constante confrontación entre los investigadores antitrust del gobierno y las grandes corporaciones, sobre todo en un contexto bélico, en el que las llamadas a la unidad nacional y a la cooperación entre clases resultaban, por razones obvias, muy difíciles de cuestionar. Sin duda, la división de funciones que proponía el núcleo del programa económico keynesiano —dar libertad a los hombres de negocio para gestionar la producción y concentrar la intervención del Estado en las políticas fiscales y monetarias— ayudaba a reconciliar al mundo de los negocios con la Casa Blanca en un momento crítico.

253

El consenso keynesiano también se adecuaba mejor a otro aspecto importante del debate democrático de la época. A principios de los años treinta, se había popularizado entre la izquierda norteamericana la idea de que el futuro de un régimen democrático dependía del grado de democracia existente en su estructura económica. Por eso los intelectuales cercanos a las organizaciones frentepopulistas consideraban a la Unión Soviética como una democracia económica que, con el tiempo, encontraría la manera de impulsar reformas políticas que ga-

rantizaran los derechos civiles fundamentales y cierto grado de pluralismo ideológico. Siguiendo el mismo razonamiento, los críticos progresistas del primer *New Deal* equiparaban la tendencia prooligopólica de la National Industry Recovery Act de 1933 con la política económica de los nazis.

254

A finales de la década, la asociación entre democracia económica y democracia política fue perdiendo popularidad, sobre todo por el profundo impacto de los Procesos de Moscú de 1936 -1938. Completando un círculo de coherencia vital, muchos de los intelectuales de izquierda que, a finales de los veinte, se habían acercado al comunismo tras el escandaloso juicio contra Sacco y Vanzetti, diez años después se desengañaron de la Unión Soviética por los evidentes atropellos jurídicos contra las víctimas de las purgas estalinistas. De esta manera, resurgía con fuerza la importancia de los aspectos formales y procedimentales de la democracia en detrimento de las cuestiones de base económica. A su vez, el Pacto Ribbentrop-Molotov de agosto de 1939 reforzó la tesis sobre el “totalitarismo”, la polémica categoría ideológica que hermanaba al comunismo y al fascismo en su común antipatía hacia la tradición democrática liberal.

Este nuevo contexto ideológico, en el que los intelectuales progresistas perdían interés por la democratización de la economía y estaban más atentos a la amenaza totalitaria, tuvo una decisiva influencia en el debate económico. En sus batallas contra los antimonopolistas y contra los defensores de una aún mayor intervención del Estado en la economía —por ejemplo, en forma de nacionalizaciones de sectores estratégicos—, los keynesianos estadounidenses solían argumentar que un exceso de planificación de la economía entrañaba el riesgo de abrir el camino al fascismo.²¹ Con el tiempo, el nexos establecido entre planificación económica y totalitarismo actuaría como

²¹ Brazelton, “Alvin Harvey Hansen”, p. 428.



LA UTOPIA KEYNESIANA

un búmeran contra los keynesianos, ya que, tras el final de la Segunda Guerra Mundial, los sectores derechistas del Partido Demócrata lograron limar los aspectos más ambiciosos de la *Full Employment Bill* de 1945 a base de alimentar miedos sobre el excesivo poder que podría acabar acumulando un pequeño grupo de oscuros economistas, estratégicamente atrincheros en las agencias gubernamentales de planificación.²²

LA SEDUCCIÓN KEYNESIANA

255

A pesar de sus derrotas puntuales en la inmediata posguerra, durante la Gran Depresión los keynesianos habían logrado una rotunda victoria en el decisivo terreno de la academia: la mayoría de los estudiantes más brillantes de la carrera de economía —los que en un futuro cercano ocuparían las cátedras universitarias y los puestos técnicos relevantes en las agencias gubernamentales— se entregaron apasionadamente al nuevo credo keynesiano. En parte, el éxito del keynesianismo entre la juventud académica de los años treinta radicaba en su capacidad para proporcionar una visión práctica y, al mismo tiempo, notablemente idealista, que incluía la promesa utópica de dominar para siempre los ciclos económicos del capitalismo y que, sobre todo tras la publicación de la *Teoría General*, contaba con un lenguaje suficientemente denso y complejo como para satisfacer el ansia de conocimiento místico e inalcanzable que suele atraer a los jóvenes estudiantes. Tal y como señaló John Kenneth Galbraith:

Durante mucho tiempo, Keynes había despertado los recelos de sus colegas por la claridad de su estilo y de sus ideas, circunstancias que a menudo se daban juntas. En la *Teoría General* desmintió esta fama académica. Es una obra profundamente oscura, mal escrita y

²² Weir, "Ideas and Politics", pp. 75-77.

publicada prematuramente. [...] Parte de su influencia se debió a que era en gran parte incomprensible. Hacían falta otros especialistas que aclarasen su significado y reprodujesen sus proposiciones en forma inteligible.²³

256

El más influyente intérprete estadounidense de la obra de Keynes fue Alvin Hansen, quien popularizó y teorizó sobre muchos de los méritos de la economía keynesiana, entre los que destacó el de haber acabado con las restricciones del patrón oro y del presupuesto balanceado sobre la economía, así como el de facilitar la justificación intelectual del Estado del Bienestar como un instrumento para alcanzar el doble objetivo de la paz social y el aumento de la demanda agregada.²⁴

Por contraste, lo que ofrecía Arnold a los jóvenes carecía del mismo atractivo, ya que se trataba, en esencia, de un enfoque antiteórico y antiutópico. En su *The Bottlenecks of Business*, incluso llegó a afirmar que no existían soluciones fundamentales y permanentes para los problemas económicos y que el tiempo de las utopías había terminado:

Hemos pasado por un periodo en el que el método del caso por caso para alcanzar soluciones económicas resultaba psicológicamente difícil porque los hombres estaban demasiado interesados en las ideas generales. La objeción al cumplimiento de la Ley Sherman como solución práctica a nuestros problemas siempre era que necesitábamos un remedio más esencial. De esta manera, a la utopía radical de la planificación se le oponía la utopía conservadora del *laissez-faire*, y el sentido común era la primera víctima en la consiguiente lucha.²⁵

²³ Galbraith, *El dinero*, p. 247.

²⁴ Brazelton, "Alvin Harvey Hansen", p. 436.

²⁵ "We have been passing through a period where the case by case method of reaching economic solutions was psychologically difficult because men were too much interested in broad ideas. The objection to the enforcement of the Sherman Act as a practical solution of our problems was always that we nee-

LA UTOPIA KEYNESIANA

Por su parte, para los responsables gubernamentales, la opción keynesiana presentaba una gran ventaja sobre la alternativa antimonopolista: la velocidad de sus resultados. En realidad, pocos dudaban de que el innegable poder de los monopolios implicaba que los precios permanecieran altos a pesar del descenso de la demanda, con las negativas consecuencias que esto tenía para la producción y el empleo. Sin embargo, según Galbraith, la forma de ponerle remedio resultaba complicada:

Gastar dinero llevaba tiempo, según demostraba la experiencia de los primeros años treinta con las obras públicas. Pero era una maravilla de rapidez, comparado con el tiempo que se necesitaría para imponer las leyes antitrust a todas las corporaciones americanas que tenían poder sobre los precios. Y pocos hombres del *New Deal* estaban dispuestos a proponer la medida complementaria lógica, que era la desintegración de los sindicatos. Por consiguiente, sólo quedaba Keynes.²⁶

257

En efecto, otro indudable atractivo del keynesianismo era su capacidad para integrar al emergente movimiento obrero en el nuevo pacto social forjado en los años de la Gran Depresión y consolidado durante la Segunda Guerra Mundial. Según el economista Rexford Tugwell, miembro del llamado *Brain Trust*, el grupo de asesores más cercanos al presidente Roosevelt durante el primer *New Deal*, las nuevas leyes sobre derechos laborales y el “permanente favoritismo [prosindical] de su administración, [establecieron] para el movimiento obrero un poder de negociación que nunca antes había tenido”.²⁷

ded a more fundamental cure. Thus the radical Utopia of planning was set up against the conservative Utopia of *laissez faire*, and common sense was the first casualty in the ensuing battle”. Arnold, *The Bottlenecks of Business*, p. 274.

²⁶ Galbraith, *El dinero*, p. 258.

²⁷ “continuing favoritism in their administration, established labor in such a bargaining position as it had never occupied before.” Tugwell, “The New Deal in Retrospect”, p. 383.



Al redefinir el sesgo de clase del régimen político estadounidense, acercándolo más a las promesas neutralistas de su tradición constitucional, los keynesianos del *New Deal* cumplieron con el objetivo de reforzar la legitimidad del capitalismo y la democracia. Sin embargo, a pesar de los grandes retos que tuvo que afrontar la administración Roosevelt en su momento, lo cierto es que, más allá de los experimentos reformistas, el capitalismo americano no fue seriamente desafiado durante la Gran Depresión. En los márgenes del descontento radical, existían, claro está, algunas propuestas socializantes —por ejemplo, el entonces gobernador de Minnesota, Floyd Olson, miembro del Partido Obrero y Campesino, defendía “la producción para el uso” en vez de “para el beneficio”, convencido de que el capitalismo americano era irreformable—,²⁸ pero la mayoría de la izquierda estadounidense —especialmente el sector más activo y militante, los comunistas— no intentó introducir el debate sobre el socialismo en la agenda política, pues, sobre todo desde el verano de 1935, estaba aplicando una estrategia de alianzas frentepopulistas que, en el caso estadounidense, se traducía en un apoyo externo y crítico a la administración Roosevelt para impedir el surgimiento de movimientos filofascistas locales y reorientar la diplomacia americana hacia una mayor confrontación contra Hitler y Mussolini.

Más importante todavía fue la lectura económica que la mayoría de estadounidenses hizo de la Gran Depresión. Como es bien sabido, la peor crisis de la historia del capitalismo provocó un profundo escepticismo popular contra el mundo de los negocios, sin el cual, de hecho, las reformas del *New Deal* no hubieran sido posibles. Fue entonces cuando muchas grandes empresas contrataron por primera vez los servicios de la creciente industria de las relaciones públicas o incluso crearon sus

²⁸ Kennedy, *Entre el miedo y la libertad*, pp. 264-271.

LA UTOPIA KEYNESIANA

propios departamentos de especialistas para lidiar con su mala imagen.²⁹ Y, sin embargo, aunque los líderes empresariales eran juzgados como los principales responsables del desastre, el sistema capitalista no recibía el mismo grado de crítica. Durante la Gran Depresión, surgió, sin duda, un enorme consenso a favor de reformar las bases de la economía estadounidense, pero este impulso reformista tenía que ser coherente con la percepción generalizada de que se trataba de una crisis “de escasez en medio de la abundancia”, de que, en definitiva, el capitalismo no tenía problemas para garantizar una producción suficiente de bienes y servicios —más bien, al contrario, se solía diagnosticar el problema como una “crisis de sobreproducción”—. El meollo de la cuestión, se decía, era la mala *distribución* de la riqueza, un problema que, en caso de ser resuelto, ayudaría al capitalismo a producir en mayor cantidad y con menores conmociones cíclicas. Por este motivo, y en parte también por una tradición de pensamiento constitucional muy reacia a los desafíos a la propiedad privada, el liberalismo del *New Deal* casi no ensayó nacionalizaciones en sectores estratégicos de la economía. Además, a diferencia de Europa, la experiencia de los estadounidenses en las dos guerras mundiales estuvo marcada por la sensación de crecimiento económico y la ausencia de devastación bélica en el propio territorio nacional.

259

Finalmente, la victoria del sector keynesiano sobre sus rivales antimonopolistas implicó el abandono de las propuestas de control de los sectores oligopólicos y de planificación democrática de la economía. Sin duda, la despreocupación de los keynesianos por las grandes concentraciones de poder económico les acabaría pasando factura. Al fin y al cabo, las bases políticas de la hegemonía keynesiana siempre fueron más vulnerables de lo que sus defensores intelectuales quisieron creer. Tal y como

²⁹ Bernays, “Emergence of the Public Relations Counsel”, p. 309.

ha señalado el economista español Martín Seco: “fue suficiente que en la década de los setenta aparecieran las primeras dificultades para que se renegase del keynesianismo y se abjurase de él como de la peor de las herejías”.³⁰ Y es que la convicción keynesiana de que no había que alterar las relaciones de poder en las grandes empresas, de que solo era necesario aplicar ciertas medidas de política fiscal y monetaria para asegurar la prosperidad general y el pacto social, se revelaron algo ingenuas a principios de los setenta, cuando la crisis económica abrió la oportunidad para que los sectores más reaccionarios de la derecha lanzaran una ofensiva contra el keynesianismo y decidieran reformular el pacto social con una nueva correlación de fuerzas entre trabajo y capital, por el que, a partir de entonces, el control de la inflación pasaría a ser, en detrimento del pleno empleo, la prioridad de un nuevo consenso neoliberal que ha logrado mantener su vigencia hasta nuestros días.

BIBLIOGRAFÍA

- ARNOLD, Thurman W., *The Bottlenecks of Business* (Nueva York, Reynal & Hitchcock, 1940).
- , *The Folklore of Capitalism* (New Haven, Yale University Press, 1937).
- BERNAYS, Edward L., “Emergence of the Public Relations Counsel: Principles and Recollections”, *The Business History Review*, XLV, 3, 1971, pp. 296-316.
- BORNEMANN, Alfred H., “The Keynesian Paradigm and Economic Policy”, *The American Journal of Economics and Sociology*, XXXV, 2, 1976, pp. 125-136.
- BRAZELTON, W. Robert, “Alvin Harvey Hansen: Economic Growth and a More Perfect Society: The Economist’s Role in Defining the Stagnation Thesis and in Popularizing Keynesianism”, *The American Journal of Economics and Sociology*, vol. XLVIII, núm. 4, 1989, pp. 427-440.

³⁰ Martín Seco, *La Pinza*, p. 95.



LA UTOPIA KEYNESIANA

- BRINKLEY, Alan, *Franklin Delano Roosevelt* (Nueva York, Oxford University Press, 2010).
- , “The Antimonopoly Ideal and the Liberal State: The Case of Thurman Arnold”, *The Journal of American History*, LXXX, 2, 1993, pp. 557-579.
- BROWN, Jonathan C., *Oil and Revolution in Mexico* (Berkeley, University of California Press, 1993).
- CASANOVA, Julián, *República y guerra civil* (Barcelona, Crítica-Marcial Pons, 2007).
- GALBRAITH, John Kenneth, *El dinero. De dónde vino y adónde fue* (Barcelona, Ariel, 2014).
- HALL, Peter A., ed. *The Political Power of Economic Ideas: Keynesianism across Nations* (Princeton, Princeton University Press, 1989).
- HOBBSBAWM, Eric J., *The Age of Extremes: a History of the World, 1914-1991* (Nueva York, Pantheon Books, 1994).
- HOFSTADTER, Richard, *La tradición política norteamericana y los hombres que la formaron* (México, FCE, 1984).
- KENNEDY, David M., *Entre el miedo y la libertad. Los EE.UU.: De la Gran Depresión al fin de la segunda guerra mundial, 1929-1945* (Barcelona, Edhasa, 2005).
- , *Freedom From Fear. The American People in Depression and War* (Nueva York, Oxford University Press, 1999).
- KEYNE, John Maynard, “La Auto-suficiencia Nacional”, *El Trimestre Económico*, I, 2, 1934, pp. 174-189.
- MARTÍN SECO, Juan Francisco, *La Pinza. Dos partidos distintos y una sola política económica verdadera* (Barcelona, El Viejo Topo, 1997).
- OVERACKER, Louise, “Campaign Funds in the Presidential Election of 1936”, *The American Political Science Review*, XXXI, 3, 1937, pp. 473-498.
- PRIEMEL, Kim Christian, “‘A Story of Betrayal’: Conceptualizing Variants of Capitalism in the Nuremberg War Crimes Trials”, *The Journal of Modern History*, LXXXV, 1, 2013, pp. 69-108.
- ROOSEVELT, Elliot, ed. *The Roosevelt Letters* (Londres, George G. Harrap, 1952), 3 volúmenes.
- ROSENOF, Theodore, “The Economic Ideas of Henry A. Wallace, 1933-1948”, *Agricultural History*, XLI, 2, 1967, pp. 143-154.
- STROMBERG, Roland N., “American Business and the Approach of War 1935-1941”, *The Journal of Economic History*, XIII, 1, 1953, pp. 58-78.



ANDREU ESPASA

TUGWELL, Rexford G., "The New Deal in Retrospect", *The Western Political Quarterly*, I, 4, 1948, pp. 373-385.

TURNER, Marjorie S., "The Cambridge Keynesians and the 'Bastard Keynesians': A Comment on Economists and Their Understanding of the Inflationary Aspects of Keynesian Policy", *Journal of Economic Issues*, XXIV, 3, 1990, pp. 886-890.

WALLACE, Henry A., *Democracy Reborn* (Nueva York, Reynal and Hitchcock, 1944).

WEIR, Margaret, "Ideas and Politics: The Acceptance of Keynesianism in Britain and the United States", en Hall, 1989, pp. 53-86.

WELLS, Wyatt C., *American Capitalism, 1945-2000: Continuity and Change from Mass Production to the Information Society* (Chicago, Ivan R. Dee, 2003).

262

WOLFSKILL, George, *The revolt of the conservatives: A history of the American Liberty League 1934-1940* (Boston, Houghton Mifflin Company, 1962).



Semillas mesiánicas: el socialismo profético de Gustav Landauer y Martin Buber

Silvana Rabinovich
Universidad Nacional Autónoma de México

En pie, profeta, y ve y comprende,
mi voluntad será tu acervo,
recorre el mundo y con tu verbo
enciende el alma de la gente.

(ALEK ANDR PUSHKIN, “El profeta”,
1926. Trad. Carlos Sherman)

Hay maridajes que en un principio suenan extraños; pero a medida que pasa el tiempo, nos descubren caminos que hasta entonces parecían imposibles de imaginar. Tal es el caso del “socialismo profético”, que en un primer momento aparece como un oxímoron (en efecto: ¿a quién se le ocurre enlazar la *heteronomía* propia de un vocero de Dios con un planteamiento político enfocado en el elogio de la *autonomía*?). En su estudio conclusivo sobre los escritos políticos de Martin Buber sobre Palestina-Israel, Paul Mendes-Flohr caracterizó a este filósofo —junto a otros pensadores— como un “socialista religioso”.¹ En el presente texto, quisiera precisar la “religiosidad” de este socialismo que, al modo de los profetas bíblicos, desconfía del poder soberano e interpela al ser humano en tanto miembro de una *comunidad*. Propongo el nombre de “socialismo profético” para designar al pensamiento político que el autor de *Yo y tú* fue entramando en un diálogo interminable con su amigo Gustav Landauer, a quien instó a publicar *La revolución* (1907).

En efecto, la conjunción de socialismo y profecía se vuelve menos extraña cuando recordamos al socialista libertario Gus-

¹ Mendes-Flohr en Buber, *Una tierra para dos pueblos* pp. 354 y ss.

tav Landauer² que fue apodado por Eugen Lunn *profeta de la comunidad*. Lunn atribuye al editor Franz Schoenberner la comparación del autor de la *Incitación al socialismo* con los profetas de la Biblia hebrea.³ Y no precisamente por predecir el futuro fue así caracterizado; sino porque en él resonaban las enseñanzas universales de los profetas de la Biblia hebrea en cuanto a la honestidad moral ligada a la justicia social.⁴ Ambos amigos, Landauer y Buber, vislumbraron la *comunidad* y en los caminos de la utopía, atentos a las “semillas mesiánicas”⁵ que fueron presintiendo, marcaron la senda de un *socialismo profético* al cual, en las páginas que siguen, intentaremos asomarnos. Decíamos al principio, a propósito de la extrañeza ante la conjunción de *socialismo y profecía*, que aquello a primera vista inconciliable, a veces, a medida que pasa el tiempo, nos descubre caminos que hasta entonces parecían imposibles de imaginar. Este procedimiento de ampliación de la imaginación corresponde, al menos en parte, a la *utopía*. Siempre en vigilia de lo latente, ella desafía el orden de lo existente.

A continuación, nos aproximaremos a algunas características de la *profecía bíblica* desde la perspectiva de la ética heterónoma. Luego, abordaremos aspectos proféticos en el pensamiento socialista de Gustav Landauer y Martin Buber y el sentido de *comunidad* que se desprende, tanto desde la autonomía como desde la heteronomía. Finalmente, trataremos de auscultar algunas *semillas mesiánicas* que laten en la senda del socialismo utópico compartido por ambos pensadores.

² Löwy, *Judíos heterodoxos*, p. 107.

³ Lunn, *Prophet of Community*, p. 10.

⁴ *Ibid.*, p. 11.

⁵ Buber, “La voie sainte”, p. 139.

SEMILLAS MESIÁNICAS

HETERONOMÍA Y PROFECÍA

Cabe preguntarse si el hombre, el animal dotado de palabra, no es, ante todo, animal capaz de inspiración, animal profético.

LEVINAS, *Más allá del versículo*, p. 170.⁶

La profecía no es exclusiva de las religiones, sino que atañe a lo humano. Desde la perspectiva de la ética heterónoma, en la cual el otro precede al yo, Emmanuel Levinas define al lenguaje como hospitalidad.⁷ Nacemos en una lengua, de la cual somos huéspedes y a la vez anfitriones. Respiramos en la lengua que, en ese sentido, nos inspira, recorre el cuerpo, que luego la exhala. Esta característica *pneumática* de la facultad humana del lenguaje aparece condensada en la figura del profeta, que —en el acontecimiento de la revelación— inspira la palabra del Otro y presta su boca para proferirla a los otros.⁸ Así, el pensador que considera a la ética heterónoma como *filosofía primera*, ve en el gesto hospitalario del profeta una característica humana elemental (y por eso sostiene que, antes de caracterizar al humano —al modo de los griegos— como animal político o racional, habría que empezar —acorde con los profetas hebreos— por su relación hospitalaria con el lenguaje, de ahí el “animal profético”). Hablar es, de algún modo, volverse médium: dar a otro una palabra que ha sido recibida de Otro. Hablar, desde el punto

265

⁶ Levinas, “La lectura judía de las escrituras”, en *Más allá del versículo*, p. 170.

⁷ Levinas, *Totalidad e Infinito*, p. 309.

⁸ El uso del vocablo “Otro” con mayúsculas, designa, en el caso concreto del profeta bíblico, a Dios. Sin embargo, en la ética heterónoma de Levinas, tiene un sentido filosófico, una posición de pensamiento que reconoce la imposibilidad de asimilar todo a los parámetros propios (de este modo el Otro se enfrenta al Mismo). El “otro” con minúsculas refiere al pueblo en el marco de la profecía bíblica, pero en la ética levinasiana designa al sujeto, al prójimo, y en el profetismo socialista landaueriano, a la comunidad. En todos los casos, el “otro”, sea pueblo, sujeto o comunidad, debe recuperar su dignidad para encaminarse hacia la justicia.

de vista de la heteronomía, es confiar la palabra, participar en la cadena de herencia. La palabra transmitida, aunque refiera a diversos órdenes, necesariamente atañe a un horizonte de justicia.

JUSTICIA Y PROFECÍA BÍBLICA

266

A. J. Heschel indica que “La inspiración profética tiene como fin el beneficio de terceros. No es una cuestión privada entre el profeta y Dios; su propósito es la iluminación del pueblo más que la iluminación del profeta”.⁹ En la revelación, la palabra atraviesa como una llama al profeta que, citando el epígrafe de Pushkin, en su exhortación, “enciende el alma de la gente” en aras de un mundo más justo. Iconoclasta,¹⁰ el profeta pone al descubierto la corrupción de aquellas instituciones que se consideran “sagradas” (no sólo las instituciones religiosas, sino las políticas y la que subyace a todas: el lenguaje y sus certezas). En efecto, el profeta bíblico se opone a la monarquía (1 Sam 8, 10-18), y advierte al pueblo acerca del despojo y explotación que padecerá si cambia el reinado de Dios por el de un ser humano. No teme decir aquello que es insoportable para el rey, pero también para su cómplice: el sacerdote. Y es malinterpretado como un traidor porque,¹¹ en nombre del poder de Dios,¹² el profeta limita el poder terreno, separándolo: monarquía, profecía y sacerdocio no pueden pactar. “Si bien los profetas no fueron tan lejos como para hacer un llamado a la abolición de la monarquía, insistieron en que la pretensión humana a la soberanía era peligrosa, una falsedad y una caricatura”.¹³

⁹ Heschel, *Los profetas*, II, p. 82.

¹⁰ *Ibid.*, I, p. 45.

¹¹ *Ibid.*, I, p. 47.

¹² Is 33, 22: “Porque Jehová es nuestro juez, Jehová es nuestro legislador, Jehová es nuestro Rey; él mismo nos salvará.”

¹³ Heschel, *Los profetas*, III, pp. 321-322.



SEMILLAS MESIÁNICAS

El profeta confronta al rey desde un lugar que deja sin efecto las pretensiones de dominación. La afrenta —que vuelve manifiesta la falacia de la soberanía— puede llegar a ser perseguida y reprimida (tal es el caso de Jeremías). La palabra profética recuerda en público lo inaudito: que la fragilidad es lo más propio de lo humano (que el rey es humano y, por lo tanto, vulnerable —y a esta irreverencia ante el monarca, se suma otra al clero: el sacerdote es corruptible—). El profeta hebreo insta al soberano y a la comunidad a reconocer la propia vulnerabilidad.

Una característica esencial de la justicia profética es su *universalidad*. El profeta transmite la palabra del Dios de todos los pueblos. Si bien hay leyes que conciernen al ritual y tienen por destinatario el pueblo de Israel, las leyes sociales y morales conciernen a todos. El llamamiento de los profetas bíblicos a la responsabilidad por el *mundo*¹⁴ tiene por destinatario a cada ser humano.

267

PROFETAS SOCIALISTAS EN DIÁLOGO: GUSTAV LANDAUER Y MARTIN BUBER

La escatología, si es profética, y la utopía, si es filosófica, tiene carácter realista.

BUBER, *Caminos de utopía*, p. 18.

En busca de una experiencia política radical —mística— de comunidad, en 1900 se encontraron Martin Buber y Gustav Landauer. Allí inició una amistad que aún hoy es vigorosa fuente de

¹⁴ Aclaremos que “mundo” debe entenderse en el marco de la providencia, es decir, de la relación que Dios guarda con su creación. Se trata del mundo concreto, que abarca tanto lo actual como lo latente, esto es: aquello que late tanto en el porvenir como en el pasado que espera ser redimido. El tiempo mesiánico no se funda en la unidad del presente y en cada instante coinciden el pasado y el futuro en una solidaridad radical. (La palabra bíblica *’olam* designa al mundo y a la eternidad).

inspiración para imaginar un mundo más justo. Los elementos de la palabra profética señalados en el apartado anterior alimentan esa fuente: la exhortación a una justicia sin concesiones, iconoclasia e irreverencia ante los poderes establecidos, un universalismo que se construye desde la singularidad y una rara solidaridad entre autonomía (comunitaria, respecto del Estado) y heteronomía (como deber moral dentro de la comunidad). Si bien el objetivo de este trabajo es aproximarse a estos dos pensadores por el bies de un *socialismo profético*, no se trata de reducirlos a esta perspectiva. Cada uno de ellos puede ser tratado desde otros lugares y otras influencias. Sin embargo, aquí proponemos abordarlos desde la ética heterónoma (profética) y sus consecuencias políticas (lo social como germen de lo político). De hecho, Martin Buber ya había asociado la escatología profética con “algunos de los sistemas de los llamados utopistas”¹⁵ y, como veremos, esto vale para Landauer y para el mismo Buber.

En 1903 Gustav Landauer trazó la senda mística hacia la comunidad.¹⁶ Además de la indudable influencia de Meister Eckhart, su amistad con Martin Buber, a quien vio como un “apóstol del judaísmo ante la humanidad”,¹⁷ le permitió acercarse al misticismo judío jasídico.¹⁸ Por su parte, Buber aprendió de Landauer el socialismo, y por esta vía, a concebir la gran comunidad humana a partir de pequeñas células comunitarias autónomas interrelacionadas de tal manera que ninguna mayoría determine a una minoría. El autor de *Una tierra para dos*

¹⁵ Buber, *Caminos de utopía*, p. 21.

¹⁶ Véase Landauer, *Escepticismo y mística*.

¹⁷ Lunn, *Prophet of Community*, p. 268.

¹⁸ Esta corriente de la mística judía surge en Europa oriental en el siglo XVIII en torno a Israel Baal Shem Tov. Se trata de una alternativa a la corriente hegemónica intelectualista del judaísmo que reducía la práctica al estudio. El jasidismo se abre a otras formas de comunicación con Dios, en las cuales el cuerpo participa.

SEMILLAS MESIÁNICAS

pueblos se esforzó por poner en práctica en Palestina/Israel la enseñanza de su amigo.¹⁹

En ambos pensadores es posible reconocer el gesto de los profetas bíblicos, en cuyos “llamados” interpelan al pueblo en aras de un comportamiento humano encaminado a *redimir* el mundo. Una de las maneras de designar la Biblia hebrea es *Mikrah*, palabra que significa “llamado” y suena en el término alemán *Aufruf* (“llamamiento”) que Landauer escogió en 1911 para intitular su “incitación” al socialismo. Se trata de un llamado a encaminarse en el socialismo que proviene de un “cambio de espíritu”²⁰ en aras de la *regeneración social*.²¹ Un “espíritu profético, que se adelanta a los siglos y está seguro de la eternidad”.²² Al modo del tiempo mesiánico, que no es posible representar pero sí anticipar con actos justos, encaminarse al socialismo no implica plantear una utopía a la cual llegar, sino una práctica cotidiana —guiada por un ideal— para ir construyendo el socialismo en el mismo sendero hacia el porvenir, una senda que caracteriza como profecía.²³ Un llamado a comportarse “como Job, que en el dolor iría a la acción, abandonado por Dios y el mundo para servir a Dios y al mundo”,²⁴ dirá en el prefacio de 1919. Al modo del enfrentamiento del profeta contra el rey, el profeta de la comunidad considera que el Estado —por medio del sometimiento y el disciplinamiento— se encuentra en las antípodas del espíritu, suplantándolo para hacerlo desaparecer: “Y el espíritu que lleva el individuo a la comunidad, al pueblo, se llama hoy nación. La nación, como coacción natural de

269

¹⁹ Véase Buber, *Una tierra para dos pueblos*, pp. 297-300.

²⁰ Landauer, *Incitación al socialismo*, p. 17.

²¹ Landauer, *La revolución*, p. 146.

²² Landauer, *Incitación al socialismo*, p. 30.

²³ *Ibid.*, p. 55. “Comprendo por socialismo una tendencia de la voluntad humana y una visión de las condiciones y caminos que llevan a su realización” (*ibid.*, p. 27).

²⁴ Landauer, *Incitación y socialismo*, p. 23.

la comunidad nativa, es un espíritu hermoso e inextirpable. La nación, en la amalgama del Estado y de la violencia, es una brutalidad artificiosa y una malvada tontería (...).²⁵

270 Como un gesto análogo a la palabra profética inaudita, en plena era industrial puede entenderse la crítica landaueriana al progreso económico y técnico —cuyo objetivo es combatir la condición vulnerable— que el “profeta de la comunidad” encara desde la perspectiva de los explotados. El correlato político de este progreso es el Estado moderno, al que presenta como el Anticristo.²⁶ El profeta de la comunidad amonesta la idolatría inherente a la dimensión hegemónica del progreso (tan actual), que es parte de la institución cultural:

lo que llamáis progreso, ese incesante ajetreo, ese rápido cansancio y esa caza neurasténica, asmática de lo nuevo, cuando es otra vez nuevo; el progreso y las ideas absurdas en conexión con él de los prácticos de la evolución y la costumbre maniática de decir adiós ya a la llegada; el progreso, esa incesante movilidad y azuzamiento, esa impotencia para detenerse y esa fiebre de viajes, ese llamado progreso es un síntoma de nuestras condiciones anormales, de nuestra incultura [...].²⁷

Si en boca de los profetas bíblicos siempre resonaron las leyes morales y sociales de la *Torah*, el Jubileo (Lev 25) es invocado en el llamado al socialismo para proponer: “La rebelión como constitución, la transformación y la reforma como regla prevista para siempre, el orden por el espíritu como postulado; esa es la grandeza y la santidad del orden social mosaico. [...] Eso necesitamos nuevamente [...] La revolución tiene que llegar a ser un accesorio de nuestro orden social, la regla básica de nuestra

²⁵ *Ibid.*, p. 46.

²⁶ Landauer, *La revolución*, pp. 88-89.

²⁷ Landauer, *Incitación al socialismo*, p. 36.

SEMILLAS MESIÁNICAS

constitución”.²⁸ Moisés es el profeta mayor de la Biblia hebrea, a quien se le reveló y legó la Ley en la cual se condensa el concepto divino de justicia. Dice la tradición que el legado del Sinaí fue total: comprende el texto escrito y todas las interpretaciones que vendrán. Landauer encuentra allí la inspiración para pensar un concepto orgánico de justicia, en clave de *regeneración*. Hay algo en la concepción landaueriana del tiempo que se relaciona con la “escatología mesiánica” a la que alude Buber. La revolución no se entiende como ruptura que viene desde arriba sino como parte de una continuidad profunda (a la cual podríamos comparar con el magma que subyace continuamente a una cadena volcánica y hace erupción cada tanto y en distintos lugares). Este magma es aquello que Landauer llama “pasado”.

271

Desde 1903 el filósofo se preocupó por demostrar el modo en que el pasado (la comunidad de ancestros) habita aquello que llamamos presente (el yo).²⁹ En 1907, este tiempo (que no dudaremos en llamar “mesiánico”, por albergar en el instante presente todo el pasado y el porvenir) resuena con fuerza política: “Todo lo que por doquier ocurre, en cada momento, es el pasado”³⁰ aclarando que lo que llamamos “presente” no es efecto del pasado sino el pasado mismo, porque erróneamente llamamos pasado a aquello que hemos desechado. “El pasado, vivo en nosotros, se precipita a cada instante en el futuro, es movimiento, es camino”.³¹ En este sentido, ese pasado es la masa ígnea que hace erupción en determinados momentos revolucionarios —volcánicos— en la vida de una comunidad. Este pasado se asocia al tiempo perfecto de la escatología mesiánica en su versión secularizada, socialista.

Por ser deliberadamente heterónoma, la palabra profética tiene un efecto extrañante, es inaudita. El profeta de la comuni-

²⁸ *Ibid.*, p. 164.

²⁹ Landauer, *Escepticismo y mística*, p. 45.

³⁰ Landauer, *La revolución*, p. 45.

³¹ *Id.*

dad plantea un cambio en el lenguaje para sentar las bases de la asociación de las comunas económicas, llama al socialismo y en él a un *espíritu* de justicia, a una *religión* de la vida, para alcanzar el trabajo en *alegría*: “Ojalá nazca de la revolución la religión, religión de la acción, de la vida, del amor, que hace felices, que redime, que supera”.³² Al respecto, Michael Löwy señala la intensidad dramática del mesianismo landaueriano: “a la vez apocalíptico/religioso y utópico-revolucionario”.³³ Martin Buber explica el sentido landaueriano de “religión” en vistas a la unidad comunitaria, “la unión en libertad a base de un espíritu común”.³⁴

Landauer es asesinado en 1919. Dos años más tarde, su amigo Martin Buber inicia junto a Franz Rosenzweig una traducción de la Biblia hebrea al alemán. La particularidad de este trabajo es que, además de *extrañar* desde el hebreo a la lengua alemana radicalizando la hospitalidad en la traducción, tiene como objetivo hacer patente la palabra en tanto *diálogo* que anima a todo el texto (la revelación, es decir, la palabra dada, viva). El traductor y el profeta comparten la responsabilidad de transmitir la palabra del otro (en este sentido, el traductor de las profecías recibe una *revelación* en segundo grado). Desde 1918, Buber participó activa y críticamente en el movimiento sionista, haciendo memoria de la justicia profética e instando a ponerla en práctica. El sionismo tenía sentido para el filósofo como movimiento de *regeneración* del pueblo judío y no como un mero nacionalismo al modo europeo. Por eso opuso resistencia tanto a la aspiración a fundar un *Estado judío* (así se llamaba el libro del padre del sionismo político, Theodor Herzl) como a la imitación de las potencias europeas en sus procesos de colonización expansiva. Con la memoria viva de los profetas

³² *Ibid.*, p. 24.

³³ Löwy, *Judíos heterodoxos*, p. 118.

³⁴ Buber, *Caminos de utopía*, p. 79.

SEMILLAS MESIÁNICAS

bíblicos, su voz se alzó hasta el final de sus días, alerta ante cada injusticia perpetrada, amonestando al poder sionista establecido en Palestina (cuyo representante más conocido fue David Ben Gurión).

Para Martin Buber “El profeta recibe de vez en cuando una misión especial, del momento [...] el profeta, a diferencia de Platón, no erige la imagen de la perfección ante los hombres. Ni impone una imagen de perfección universalmente válida ni una pantopía ni tampoco una utopía.”³⁵ En esta senda, que desde los inicios buscó una organización política en común con los habitantes palestinos de los distintos credos, Buber planteó la “línea de demarcación” moral, social y, luego, política. Este principio plantea una coexistencia en un espacio en común que se vuelve posible si se tiene presente en todo momento que la realización personal debe provocar el mínimo indispensable de daño a los otros.³⁶ Se trata de un principio de ética heterónoma aplicado a la organización política autónoma.

En 1925, junto con Yehuda Magnes y otros intelectuales³⁷ judíos y palestinos, plantearon las bases del binacionalismo (que hoy vuelve a vislumbrarse como una salida más factible que la de dos estados nacionales, dada la ahorcada situación cartográfica de Palestina provocada a lo largo de décadas por la ocupación militar israelí). *Factible* no significa fácil; sin embargo, se aplica aquí aquello que en 1956 Buber escribiera sobre el socialismo llamado “utópico” y el socialismo “real”: el primero es más realizable que el segundo.³⁸ En efecto, partiendo de los

273

³⁵ *Tvi'at haruaj vehametzit hahistorit* II 49, conferencia inaugural de la Universidad Hebrea, Jerusalén, 1938 (“La demanda del espíritu y la realidad histórica”), citada por Mendes-Flohr en su estudio conclusivo a Buber, *Una tierra para dos pueblos*, p. 362.

³⁶ *Ibid.*, pp. 175 y ss.

³⁷ Entre quienes se encontraba Gershom Scholem; años más tarde se sumó Hannah Arendt.

³⁸ *Ibid.*, pp. 297 y ss.

estrugos sociales provocados por la *Realpolitik*, se vuelve imperativo hoy revisar los *camino de utopía*...³⁹

Así, en 1932, tras la huella de Landauer, Buber se encamina hacia la construcción de *comunidad* en Palestina/Israel, planteando esta posibilidad a través del cultivo del “sentimiento de comunalidad”.⁴⁰ El autor de *Yo y tú* distingue de manera clara la *comunidad* de la *colectividad*. Esta última designa al conjunto de las personas sin detenerse en el vínculo entre ellas, por eso dice que es un “manejo” en el cual se encuentra “Uno-junto-al-Otro”. La primera, en cambio, es “el ser-uno-en-otro de una pluralidad de personas que, incluso si se moviese conjuntamente hacia una meta, experimentaría en general un Uno-hacia-Otro, un Enfrente dinámico, un flujo del Yo al Tú: la comunidad se da allí donde la comunidad acontece”.⁴¹ En suma, mientras la colectividad se explica desde el perímetro social en su conjunto, la comunidad se entiende a partir de los lazos interhumanos que la constituyen.⁴² Aplicado a Palestina/Israel, Buber recuerda en un texto de 1956 que, a diferencia de sus amigos que, en el movimiento binacional *Brit Shalom* fundado en 1925, estaban convencidos de que un Estado binacional era la mejor forma de cooperación posible entre palestinos e inmigrantes judíos, él

274

³⁹ El sentido de *utopía*, no como figura de perfección sino por la escatología profética que Buber, en algunos de los socialistas utópicos destacó en el libro que lleva ese nombre. Si bien es cierto que Buber creyó encontrar esa posibilidad en el sistema de granjas colectivas que trajeron los inmigrantes europeos (*kibutz*), que ejercían la democracia participativa directa, este tipo de organización sucumbió al capital industrial y hoy son, en el mejor de los casos y por el ejercicio del voto secreto en la asamblea, sociedades anónimas con reminiscencias cooperativas.

⁴⁰ Buber, *Diálogo*, p. 56.

⁴¹ *Ibid.*, p. 57.

⁴² Con Buber diríamos que son lazos *dialógicos*, con Levinas aventuraríamos que se trata de lazos entre “animales proféticos”, conscientes de que la palabra es herencia y no propiedad.

SEMILLAS MESIÁNICA

abogaba por una *confederación*.⁴³ En efecto, se trataba de poner en práctica la propuesta landaueriana de “una comunidad de comunidades de comunas [...] un espíritu que es independencia y comunidad, asociación y autonomía”.⁴⁴ En ella, la solidaridad entre los pueblos, basada en los lazos interhumanos, garantizaría la autonomía de cada uno de ellos: “entre nosotros y el pueblo árabe trabajador se revelará una solidaridad profunda y permanente de verdaderos intereses comunes que superará todas las contradicciones que son fruto de nuestro enloquecido tiempo”.⁴⁵ Esta solidaridad, descrita en 1921, permitiría justamente respetar la autonomía, impidiendo vínculos de dominación. En 1944, a contracorriente del sionismo político hegemónico, Buber vislumbraba la confederación landaueriana de comunidades *autónomas* que haría entrar a Israel “en una federación de los países de la Gran Siria”.⁴⁶ Aclaremos que la *autonomía* política (respecto a los otros grupos y por supuesto, cuando es el caso, a un Estado o a cualquiera poder centralizador) es posible dentro de los lazos comunales que se caracterizan por la *heteronomía* en el plano ético (esto es, una sociedad que asume la hospitalidad del lenguaje haciendo prevalecer la escucha del otro a la palabra propia). “¿Factible?”, se preguntarán muchos. Sí, respondemos, mucho más “realista” (aludiendo al epígrafe de esta sección) que el derrotero tomado por el colonialismo orientalista, que hoy —agazapado tras un inmenso muro— se asienta sobre un barril de pólvora apocalíptico, confundiendo al “Dios de los ejércitos” (del Sol, la Luna y las estrellas, según la expresión bíblica) con la idolatría a las ojivas nucleares.

Sorprende la creatividad buberiana y su visión de la oportunidad (que comúnmente se les retacea a los filósofos), esto

⁴³ Buber, *Una tierra para dos pueblos*, p. 297.

⁴⁴ Landauer, *Incitación al socialismo*, p. 158.

⁴⁵ Buber, *Una tierra para dos pueblos*, p. 47.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 159.

es, el “realismo” inherente al mesianismo y la utopía según el autor. En 1946, previo al cese del mandato británico, Estados Unidos envió a una comisión para analizar las alternativas políticas para Palestina. Desobedeciendo las directivas de la conducción sionista, Buber y otros compañeros del movimiento que dos décadas antes fuera Brit Shalom, se presentaron ante la Comisión angloamericana enviada por Estados Unidos para defender la indivisibilidad de esa tierra y la unidad de los dos pueblos. En efecto, los intelectuales judíos coincidían con los palestinos en la negativa ante la partición de la tierra, que era exigida por los representantes del sionismo y que lamentablemente terminó por imponerse en la votación de 1947. Y en este esquema entre autonomías, el criterio buberiano de “línea de demarcación” (*kav hajitúm*) para reducir los reclamos propios a lo estrictamente necesario, tratando de evitar el daño al otro, además de creativo sigue revelándose como el más factible para la realidad de la región. La visión “utópica” de la confederación de comunidades autónomas (internamente heterónomas) convenció a los comisionados por su factibilidad y por la creatividad que significaba una alternativa al modelo europeo de Estado nacional. Sin embargo, la Organización de las Naciones Unidas prefiere la política de Estado.

El componente universalista del discurso profético se hacía escuchar claramente tanto en Buber como en Landauer en sus posturas distintas respecto del sionismo. Si Landauer había presentado la inviabilidad del sionismo político, Buber veía en la inmigración a Palestina la ocasión de poner en práctica las leyes morales y sociales de la *Torah*. En un ensayo de 1913 titulado “¿Estos son los pensamientos de un hereje?”, el autor de *La revolución* ponía el acento en el universalismo para criticar la negación de la diáspora que animaba al sionismo.⁴⁷ Por su parte, el

⁴⁷ Lunn, *Prophet of Community*, p. 271.

SEMILLAS MESIÁNICA

autor de *Caminos de utopía* —en una política guiada por la “línea de demarcación”— dedicó su vida a promover el universalismo heredado por los profetas dentro del movimiento sionista.

Ahora bien, así como los profetas bíblicos anunciaron el reino mesiánico, los profetas de la comunidad echaron a volar pequeñas semillas de aquel tiempo en que la promesa inherente a la palabra habrá germinado.

LA PEQUEÑA SEMILLA DEL REINO MESIÁNICO

277

Para aproximarnos a la temporalidad inherente a la palabra profética, con Buber habrá que distinguir mesianismo de utopía: mientras la *escatología mesiánica* pertenece al orden de la revelación, que anuncia un tiempo perfecto para la consumación de la Creación y trasciende la voluntad humana, la *utopía* se asocia al orden de la idea, y es pensada bajo la figura de un espacio perfecto en el cual se desarrollen las posibilidades —inmanentes a la voluntad humana— de una convivencia justa.⁴⁸

Como adelantamos, la tierra de Palestina-Israel es escenario de las diferencias entre ambos amigos en busca de “la comunidad auténtica” (y cada uno planteará su divergencia desde elementos proféticos). Allí donde Buber ve la promesa de justicia, Landauer señala el peligro de su aniquilación.

Para el profeta de la comunidad, la promesa se gestaba en la diáspora judía (que el sionismo político vio como anormal). Siendo la condición de exilio el caldo de cultivo ideal para el surgimiento de las comunidades autónomas, para Landauer el judaísmo diaspórico debía contribuir a la construcción de comunidades separadas del Estado y de los partidos políticos.⁴⁹

⁴⁸ Buber, *Caminos de utopía*, p. 18.

⁴⁹ Lunn, *Prophet of Community*, p. 272.

Retomando la caracterización arendtiana entre judíos parias y arribistas o *parvenus* (tomada de Bernard Lazare), Michael Löwy caracteriza al pensamiento de Landauer como un “mesianismo paria”, en las antípodas del mesianismo secularizado sionista que, por la senda de los arribistas, aspira a un Estado al modo europeo.⁵⁰ Este autor ve en Landauer “ante todo un romántico revolucionario y sólo partiendo de esa fuente podemos dar cuenta de su mesianismo como de su utopía libertaria”.⁵¹ Sin embargo, los motivos proféticos, como vimos más arriba, son parte del lenguaje landaueriano en su llamado al socialismo. El profeta de la comunidad acaricia el tiempo mesiánico irrepresentable e imposible de pronosticar. “Sólo podemos saber esto: que nuestro camino no cruza por entre las tendencias y las luchas cotidianas, sino que se da en lo ignoto, profundo y repentino”.⁵²

Por su parte, Buber —consciente de los peligros advertidos por Landauer— intentó hacer germinar en Sion una semilla mesiánica del pasado remoto. En un trabajo dedicado a su amigo que recientemente había sido víctima de una muerte cruenta, el autor de *Yo y tú*, inspirado en el *Levítico* 19, trazó “La vía santa”. Este camino se remonta a una experiencia de la historia judía que tuvo lugar entre el siglo II a.e.c. y el siglo I e.c. Se trata del movimiento esenio, relacionado con la insurrección macabea frente a la dominación seléucida (197-142 a. C). Los esenios, valientes libertarios, luego del triunfo de la revuelta, decidieron retirarse al desierto para no servir a la dinastía expansionista hasmonea y poder llevar una vida ascética coherente con la concepción bíblica de justicia. Buber dedica unas páginas inolvidables a la descripción de las comunidades esenias.⁵³ Allí narra que estos grupos vivían en comunidades fieles a los preceptos morales y

⁵⁰ Löwy, *Judíos heterodoxos*, p. 116.

⁵¹ *Id.*

⁵² Landauer, *La revolución*, p. 159.

⁵³ Buber, “La voie sainte”, pp. 137-139.

SEMILLAS MESIÁNICAS

sociales dictados por el fragmento bíblico que inicia con el mandamiento “Santos seréis” (Lev 19, 2 y ss.). Ser *santo* implica, en primer lugar, una estricta higiene personal. Los esenios, así, se ocupaban en trabajos manuales entre los cuales estaba prohibida la fabricación de armas. Su economía, al margen del comercio, tenía como práctica el trueque y la gratuidad, se basaba en la propiedad común y prohibía la acumulación. Así como el profeta Amós endureció sus palabras contra los explotadores de los pobres, los esenios consideraban “injusto e impío” el dominio de un hombre sobre otro. La lucha esenia contra el Estado, tal como la presenta Buber, no buscó la confrontación, sino que consistió en experimentar la comunidad fuera del espacio público regido por él.⁵⁴ Esta experiencia de comunidad genuina —cercana a la que llamaba Landauer en aras del socialismo— se caracteriza como “un mesianismo de hombres resueltos, para quienes su propia vida, indivisa, parece bastante buena para volverse la pequeña semilla del reino mesiánico. Hay allí un sentido de la pureza y de la unidad que, en medio de la confusión caótica de una sociedad en desintegración, osa tomar en serio a la vez a Dios y a la comunidad, Dios en la comunidad”.⁵⁵

279

Si el *Levítico* ordena ser *santos*, es porque Dios lo es, y la santidad es un asunto moralmente humano, socialmente justo. La comunidad esenia, encaminada por *la vía santa*, se congrega en la madre tierra para renovar el pacto con el ser humano y practicar sobre esa tierra la ayuda mutua enfocada en la liberación de los seres humanos, regidos todos por el mandamiento divino. La cooperación y la fraternidad —amparados en la igualdad ante el Dios, único soberano— son presentadas como los motores de la vida comunitaria, guardadas por las enseñanzas proféticas, que aseguran la renovación vital.

⁵⁴ Hay algunos elementos comunes entre la experiencia esenia de hace dos milenios y los caracoles zapatistas en México.

⁵⁵ Buber, “La voie sainte”, p. 139.

Es interesante destacar los obstáculos que plantea Buber para la actualización de la comunidad esenia que late en el horizonte profético de justicia: “la rigidez de los tradicionalistas, la inercia de los esclavos del momento, el doctrinarismo tajante, la pasión irresponsable de la argumentación, el egoísmo mezquino, la vanidad inflexible, la dispersión histórica, la agitación social sin línea directiva, el culto de la ‘idea pura’ y el culto de la ‘*Realpolitik*’”.⁵⁶ El filósofo trató de vencer todos estos obstáculos juntos en el movimiento sionista (conservador, conformista y arribista, fundamentalista doctrinario que alardea de racionalista, que explota el exclusivismo del “pueblo elegido” con la unicidad del genocidio nazi, imitando un pragmatismo político que le permite considerarse eximido de rendir cuentas ante la ética).

En 1919, Buber consideraba que esta *pequeña semilla del reino mesiánico* podría germinar en Palestina. Sin embargo, el derrotero escogido por el sionismo político (al cual el filósofo enfrentó hasta el final con gesto profético) hizo de la promesa un simulacro, una copia degradada. Para seguir con la metáfora seminal, podríamos decir que el mesianismo de la teología política sionista se volvió una semilla transgénica, es decir, estéril y contranatura (apoyándose en un industrialismo de alta tecnología al servicio de la guerra que busca ganar el maratón del progreso). Si Landauer advirtió que esa semilla mesiánica debía germinar en el exilio, Buber —dentro de su línea de demarcación— intentó sembrarla en la tierra prometida. Pero, como sabemos, la proximidad del maíz transgénico esteriliza al maíz nativo que se encuentra alrededor...

Fuerte como la muerte es el amor dice el *Cantar de los Cantares* (8, 6). Buber en Palestina y Landauer en la diáspora echaron a volar semillas de un socialismo profético que resisten los

⁵⁶ *Ibid.*, p. 166.



SEMILLAS MESIÁNICAS

embates transgénicos del progreso desbocado, manteniéndose latentes, prestas a germinar en cuanto nuevos vientos lo permitan.

BIBLIOGRAFÍA

- BUBER, Martin, *Caminos de utopía* (México, FCE, 1998).
—, *Diálogo y otros escritos* (Barcelona, Ríopiedras, 1997).
—, *Judaísmo* (París, Verdier, 1982).
—, “La voie sainte. Parole adressée aux juifs et aux nations”, en Buber, 1982, pp. 124-166.
—, *Una tierra para dos pueblos*, edición, prólogo a la edición hebrea y estudio conclusivo de Paul Mendes-Flohr (Salamanca, Sígueme-UNAM, 2009).
—, *Yo y tú y otros ensayos* (Buenos Aires, Lillmod, 2006).
HESCHEL, Abraham J., *Los profetas* (Buenos Aires, Paidós, 1973), 3 tomos.
LANDAUER, Gustav, *Escepticismo y mística* (México, Herder, 2015).
—, *Incitación al socialismo* (Buenos Aires, Américalee, 1947).
—, *La revolución* (Buenos Aires, Libros de la Araucaria, 2005).
LATTES, Dante, *Apología del hebraísmo* (París-Madrid, Ediciones Españolas, 2013).
LEVINAS, Emmanuel, *Más allá del versículo* (Buenos Aires, Lillmod, 2006).
—, *Totalidad e Infinito* (Salamanca, Sígueme, 1987).
LÖWY, Michael, *Judíos heterodoxos. Romanticismo, mesianismo, utopía* (Barcelona, Anthropos-UAM, 2015).
—, *Redención y Utopía. El judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidad electiva* (Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1997).
LUNN, Eugen, *Prophet of Community. The Romantic Socialism of Gustav Landauer* (Los Ángeles, University of California Press, 1973).
SÁNCHEZ MECA, Diego, *Buber (1878-1965)* (Madrid, Ediciones del Orto, 1997).



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



El socialismo gandhiano: crítica a la modernidad y utopía poscolonial*

Daniel Kent Carrasco
*Centro de Investigación
y Docencia Económica, CIDE*

Entre el 11 y el 14 de marzo de 1948, apenas un mes después del asesinato de Gandhi y a menos de un año de la independencia de la India, un grupo de activistas y figuras públicas —entre los que se encontraban el recién electo primer ministro Jawaharlal Nehru, el líder socialista Jayaprakash Narayan, y una serie de ilustres seguidores de Gandhi— se reunieron en un *ashram* en Sevagram, en el estado de Maharashtra, para discutir sobre el futuro de la filosofía y el programa social del *Mahatma*. El resultado de este encuentro fue la creación de la *Sarvodaya Samaj*, o Sociedad de la *Sarvodaya*, una confederación de organizaciones guiadas por el ideal de la no violencia y orientadas hacia el desarrollo integral de la sociedad. Desde un inicio, la *Sarvodaya Samaj* fue pensada como un complemento para el programa de desarrollo comunitario del gobierno indio, haciéndose insistencia en su independencia del gobierno y su misión de promover la política más allá de las instituciones y estructuras estatales. Durante las décadas de 1950 y 1960, el ideal del *Sarvodaya* fue el punto de partida para la promoción del legado de Gandhi en la arena política de la India independiente. Asimismo, y como veremos más adelante, se constituyó como el núcleo conceptual del socialismo gandhiano, una síntesis intelectual e ideológica

* Este texto fue redactado con apoyo del Programa de Becas Posdoctorales de la Universidad Nacional Autónoma de México y durante una estancia como becario en el Instituto de Investigaciones Históricas, bajo la supervisión del Dr. Carlos Andrés Ríos Molina.

que buscó unir el legado revolucionario y ecléctico del *Mahatma* con el proyecto utópico y universalista del socialismo.

284 A lo largo de su vida, Gandhi ideó un programa revolucionario para la India cristalizado en el ideal de la *Sarvodaya*, neologismo que unía los términos sánscritos *sarva* (“cada uno, todos”) y *udaya* (“edificación, prosperidad”), para referir a un programa en pos del bienestar de todos. En un principio, el término fue utilizado por Gandhi para contrarrestar el lema utilitarista del máximo bienestar para el máximo número de personas. Durante las décadas de 1950 y 60, y tras la muerte del *Mahatma*, la *Sarvodaya* se convirtió en el núcleo del socialismo gandhiano. Este último fue un proyecto de transformación social encauzado hacia la mayor autonomía de los individuos respecto al Estado y la libertad verdadera. La meta de este socialismo gandhiano era la regeneración de la sociedad, para lo cual se planteaba ir más allá del marco democrático del gobierno de la mayoría y abogaba por una política no violenta de la renuncia a la ambición material y de poder.

El esfuerzo por unir el socialismo y la *Sarvodaya* fue promovido con especial fervor por Jayaprakash Narayan, un antiguo dirigente sindicalista y líder del Partido Socialista desde la década de 1930. En 1957, Narayan escribía lo siguiente: “si el mundo ha de llegar al puerto de la paz, la libertad y la hermandad, el socialismo habrá eventualmente de fusionarse con la *Sarvodaya*”.¹ Para Narayan, esto significaba poner el horizonte moral y las tecnologías revolucionarias promovidas por Gandhi al servicio de la búsqueda de una sociedad más libre y menos alienada. Este socialismo gandhiano, insistía Narayan, abría la posibilidad de superar el estancamiento y la violencia del socialismo Occidental y generar una nueva opción revolucionaria no basada en el

¹ Narayan, “From Socialism to Sarvodaya”, p. 245 (traducción mía). Todas las traducciones a partir de ahora son mías.



EL SOCIALISMO GANDHIANO

poder del Estado o la fuerza, sino en la no violencia y la acción voluntaria. En este sentido, la *Sarvodaya* era un verdadero “socialismo del pueblo”.²

El socialismo gandhiano formuló un proyecto utópico basado en el rechazo del progreso económico secular, visto como el resultado de la insaciable sed de consumo, de un modelo de producción destructivo y de una existencia alienada. La condena del presente, impulsada por esta utopía, como veremos, estaba cifrada en clave civilizatoria, y partía de las supuestas diferencias irreconciliables entre la civilización moderna occidental y la civilización india. En este sentido, el proyecto del socialismo gandhiano fue criticado por socialistas y comunistas de la época como utopía reaccionaria basada en una romantización del pasado e incapaz de ofrecer verdaderas posibilidades de transformación para la India independiente.²⁸⁵

En este capítulo, plantearemos que la utopía del socialismo gandhiano debe ser pensada a partir del estudio de dos momentos históricos independientes pero interconectados. En primer lugar, en relación al momento anticolonial en el que se desarrolla el pensamiento y la política de Gandhi (1909-1947). Durante estas décadas los pensadores y políticos de la India Británica se vieron obligados a actuar siguiendo la lógica de modelos de acción y organización propios de la modernidad europea bajo un régimen colonial que combinaba la dominación política, el despojo material y el racismo. En este entorno, la política del nacionalismo anticolonial se nutrió de corrientes radicales del pensamiento occidental, así como de una reelaboración de modelos e ideales de subversión extraídos de distintas tradiciones locales —como el buddhismo, el islam sufí y la *bhakti* hinduista—, las cuales comenzaron a ser agrupadas bajo el constructo de la “civilización india”.

² *Ibid.*, p. 247.



En segundo lugar, esta utopía debe ser pensada en relación al entorno global de descolonización y lucha ideológica de las décadas de 1950 y 1960 en el que los herederos de Gandhi desarrollaron sus premisas. Este fue un periodo en el que el socialismo se convirtió en un tema de crucial importancia para pensadores, políticos e ideólogos a lo largo y ancho del otrora llamado Tercer Mundo. Por un lado, el socialismo en estos años fue visto como parte central de un proyecto transnacional que buscaba alterar el balance geopolítico y simbólico de poder en un mundo que se descolonizaba aceleradamente. Al mismo tiempo, y más fundamentalmente, el socialismo fue el nombre con el que durante estas fechas se identificó a un sueño de transformación social y personal, definido por los ideales de la autonomía, el colectivismo y la solidaridad. Para muchos, durante estos años el socialismo debía ser pensado más allá de los límites de la política institucional y en relación a lo que el presidente de Tanzania, Julius Nyerere, denominó “las actitudes de la mente”.³ En otras palabras, durante estos años el socialismo en muchas latitudes definió lo que el *Che* Guevara identificó como la búsqueda del hombre nuevo.

Nos interesa proponer que, lejos de representar una utopía reaccionaria, el socialismo gandhiano debe ser entendido como una reelaboración original del arsenal teórico del socialismo que buscaba ofrecer una interpretación crítica de la modernidad, tanto colonial como poscolonial. En este sentido, proponemos que, a través de la reflexión en torno a sus ambigüedades y contradicciones, el socialismo gandhiano puede ayudarnos a enriquecer el estudio de las utopías, al invitarnos a cuestionar la matriz intelectual y política occidental y examinarla a la luz de los entornos históricos de los que emergen.

³ yerere, *Ujamaa*, p. 1.

EL SOCIALISMO GANDHIANO

UTOPIA GANDHIANA Y CRÍTICA CIVILIZATORIA

Mohandas Gandhi fue un pensador de prodigiosa potencia y alcance, que combinó eclécticamente corrientes de la contracultura europea de finales del siglo XIX, como el anarquismo y el antirracionalismo, con preceptos del islam, el hinduismo, el jainismo, el cristianismo y el impulso revolucionario del pensamiento anticolonial en la India Británica. Más allá de su papel como líder del movimiento nacionalista en la India, es importante resaltar que como teórico y pensador, Gandhi desarrolló una potente crítica a las premisas centrales del liberalismo y la democracia occidentales, como la soberanía, el individuo, el Estado secular, la separación de lo público y lo privado o la democracia.⁴ A la par de su labor política, Gandhi desarrolló una consistente crítica de la modernidad que corre en paralelo a la de figuras contemporáneas como Max Weber, y en la que se enfatizaba la importancia de cuestionar las premisas de la racionalidad científica y de promover el ascetismo y la ética como parte de la vida social y política.⁵

287

La crítica gandhiana de la modernidad fue planteada en clave oposicional y civilizatoria. A partir de 1909, con la publicación de su famoso tratado *Hind Swaraj*, Gandhi unió el reclamo por el autogobierno⁶ de la India al rechazo de la civilización moderna,

⁴ Al respecto de la complejidad del pensamiento de Gandhi, véanse Bilgrami, "Gandhi, the Philosopher"; Bilgrami, "Gandhi, Newton and the Enlightenment"; Bilgrami, "Gandhi and Marx"; Chakrabarty y Majumdar, "Gandhi's Gita and Politics as Such"; Devji, *The Impossible Indian*; Devji, "Morality in the Shadow of Politics"; Mantena, "Another Realism"; Mehta, "Gandhi on Democracy, Politics and the Ethics of Everyday Life"; Skaria, "Gandhi's Politics: Liberalism and the Question of the Ashram".

⁵ La afinidad entre Gandhi y Weber como críticos del individualismo y teóricos del ascetismo mundano es explorada a profundidad en Scott, *Spiritual Despots. Modern Hinduism & the Genealogies of Self-Rule*.

⁶ Usamos autogobierno para traducir tanto la expresión inglesa *home rule*, como el vocablo índico *swaraj* (*swa* "propio", *raj* "gobierno o poder"), usadas de manera intercambiable por Gandhi y que refieren en el léxico gandhiano

a la cual tildó de satánica y promotora de una concepción engañosa de la vida, basada en la ilusión de la velocidad, la productividad y el falso confort. Según Gandhi, el dominio colonial británico era el resultado de la aceptación entre las élites y masas de India de un patrón civilizatorio ajeno y dañino. “Los ingleses”, declaraba, “no han tomado la India; nosotros la hemos entregado. No permanecen en la India gracias a su fuerza, sino porque nosotros los dejamos.”⁷ La batalla por el autogobierno no debía ser ejecutada a través de la violencia, sino a través del rechazo organizado y masivo de la civilización moderna. Una verdadera independencia debía venir acompañada de una revaloración de la civilización india, que se extendía milenios hacia el pasado.

Para entender el origen y el alcance de la crítica gandhiana a la modernidad —que, en un sentido fundamental, antecede y sobrepasa su labor política— es importante tomar en cuenta su conflictiva y creativa asimilación del pensamiento político europeo de finales del siglo XIX y principios del XX. Durante su etapa de estudiante en Londres entre 1888 y 1891, Gandhi se desenvolvió en un escenario intelectual marcado por el esfuerzo por comprender e interpretar los enormes cambios sociales, políticos, económicos y ecológicos causados por el desarrollo de la Revolución industrial, la urbanización y el colonialismo. Durante la segunda mitad del siglo XIX, en Inglaterra se gestaron distintas reacciones ante estas transformaciones: por un lado, hubo quienes celebraron los cambios de la época como señales de un futuro próspero de orden y estabilidad; por otro, amplios sectores los contemplaban con pesimismo, e incluso horror, insistiendo en la necesidad de contrarrestar la destrucción, la pobreza, la suciedad y la miseria que caracterizaban la vida en los nuevos

tanto a la independencia política como al gobierno de sí mismo, entendido en términos de autocontrol, autonomía y libertad.

⁷ Mohandas Gandhi, *Hind Swaraj*, p. 38.

EL SOCIALISMO GANDHIANO

centros urbanos industriales de Inglaterra.⁸ En este contexto, se gestó una corriente de crítica política y contracultural que unió las energías y postulados del marxismo, el primer socialismo y el anarquismo el cual, a pesar de ser descartado por la ortodoxia de izquierda en décadas posteriores (sobre todo después de que Lenin la condenara al estatus de un mero “desorden infantil”) marcó la política anticolonial de la India de principios del siglo xx.⁹

Antes de comenzar su carrera política, Gandhi entró en contacto con importantes representantes de la crítica contracultural inglesa, entre los que se contaban defensores del vegetarianismo como Henry Salt, socialistas como William Morris, teósofos como Annie Besant y filósofos como Edward Carpenter, activista por los derechos de los homosexuales y autor del influyente tratado *Civilización: sus causas y cura* (1889). De Carpenter, un ferviente estudioso del pensamiento y la historia de la India, el joven Mohandas adoptaría la postura de que la civilización moderna era, en esencia, “una enfermedad” que “esclavizaba a los hombres a través de la tentación del dinero y los lujos que el dinero puede comprar”. En el seno de esta civilización moderna, planteaba Gandhi, “lo inmoral se enseña en nombre de la moral”, “los hombres carecen de fuerza y valor [viéndose obligados] a buscar energía en la intoxicación” y las “mujeres [...] vagan las calles o trabajan esclavizadas en las fábricas”. Gandhi identificaba a la civilización moderna, y no a los ingleses, como el verdadero enemigo al cual había que combatir. De hecho, éstos últimos aparecían también como víctimas a las cuales era inútil culpar. Era necesario, más bien, simpatizar con ellos en pos de la resistencia contra la fuerza corrosiva de la civilización moderna, la cual, declaraba Gandhi, no era “una enfermedad incurable”.¹⁰

289

⁸ Al respecto, véase Bevir, *The Making of British Socialism*, pp. 22-42.

⁹ Véase Leela Gandhi, *Affective Communities*.

¹⁰ Gandhi, *Hind Swaraj*, pp. 34-38.

En *Hind Swaraj* (1909), uno de sus textos más icónicos y leídos, Gandhi define la verdadera civilización no en términos socioeconómicos o tecnológicos. Para él, la civilización era “un modo de conducta que señala al hombre el camino del deber”.¹¹ Frente al cambio vertiginoso promovido por la modernidad industrial, Gandhi ofrecía una definición ética de la civilización, enfocada en el ideal de la continuidad cultural, la autosuficiencia, la autonomía y la verdad. En su programa, la defensa de la civilización india debía llevarse a cabo a través de una práctica política basada en el autocontrol, el sacrificio, el voluntarismo y la no violencia de las masas.

Para Gandhi, la civilización india no era algo que debía ser rescatado del pasado, sino algo que existía en el presente lejos de las ciudades y los centros de poder colonial/moderno. En su visión, la aldea y la vida del campo aparecían como el paradigma virtuoso de la organización social:

Nuestros ancestros [...] sabían que la verdadera felicidad y la salud consistían en el uso adecuado de sus manos y pies. Además, razonaban que las grandes ciudades eran una trampa y un estorbo inútil, y que las personas no podían ser felices en ellas [...]. Por lo tanto, estaban satisfechos con las pequeñas aldeas. Veían que las espadas de los reyes eran inferiores a la espada de la ética [...], evitaban los juzgados [...], eran independientes [...], y sobrevivían por el trabajo agrícola. Ellos disfrutaban de un verdadero autogobierno.¹²

De acuerdo con Gandhi, el verdadero autogobierno de las aldeas les permitía ser espacios de autonomía y libertad respecto a las instituciones y anhelos de la satánica civilización moderna. Mas aún, la labor de resistencia ante esta última consistía, para Gandhi, en renunciar a estas instituciones y anhelos: el autogobierno, proclamaba, no “era como un sueño”, sino que estaba “al

¹¹ *Ibid.*, p. 67.

¹² *Ibid.*, pp. 68-69.

EL SOCIALISMO GANDHIANO

alcance de la mano” de quienes estuvieran dispuestos a “aprender a gobernarse a sí mismos”.¹³ El autogobierno, por tanto, emergería como el resultado del apego a un modo de conducta ético, oposicional y apegado a prácticas socioculturales propias.

En el proyecto de política civilizatoria de Gandhi no había lugar para la utopía del socialismo científico. A partir de 1917, y hasta su muerte en 1948, Gandhi fue abiertamente hostil al comunismo, doctrina que asociaba con la amenaza de la violencia y la imposición de patrones culturales ajenos a la civilización india. “La guerra de clases”, afirmaba, “es ajena a la esencia de la India”.¹⁴ En su llamado a crear una sociedad y una política no violentas de resistencia antimperialista, Gandhi promovió incansablemente la necesidad de la limitación voluntaria de las necesidades como la mejor herramienta para la obtención de la justicia social. “Millones de personas”, afirmaba en su famoso tratado *Hind Swaraj*, “permanecerán siempre pobres. Al ver esto, nuestros ancestros nos disuadían del lujo y los placeres.”¹⁵ Como solución a la violencia de la lucha de clases, Gandhi consistentemente promovió la idea de que los ricos deberían actuar, de buena fe, como fideicomisarios¹⁶ de los pobres para evitar la violencia inherente a la redistribución de la riqueza. “¿Acaso deberían los ricos ser desposeídos de su riqueza?”, se preguntaba Gandhi en 1940. Si la respuesta era afirmativa, “para esto, deberíamos naturalmente recurrir a la violencia”. Sin embargo, “tal acción violenta no puede beneficiar a la sociedad. La sociedad se verá empobrecida, pues perderá los dones de alguien que sabe acumular la riqueza”.¹⁷

Más allá de su rechazo a la violencia que veía implícita en el proyecto del comunismo, Gandhi partía de una idea organi-

¹³ *Ibid.*, p. 73.

¹⁴ Mohandas Gandhi, “Answers to Zamindars”, p. 68.

¹⁵ Mohandas Gandhi, *Hind Swaraj*, p. 68.

¹⁶ El término utilizado por Gandhi es el inglés *trustee*.

¹⁷ Mohandas Gandhi, “Equal Distribution”, 1940.

cista de la sociedad basada en la división de *varnas*.¹⁸ Gandhi rechazaba la asociación de los *varnas* con el sistema de castas y la práctica de la intocabilidad, y promovía aquella como el origen de un orden social armónico propio de la India en el que distintos estratos pugnan en conjunto por el bien común, cada uno atendiendo según sus capacidades a diversas necesidades colectivas. Para Gandhi, los individuos entraban en armonía con la sociedad a partir de su pertenencia a una de las *varnas*, pues éstas tenían su origen no en la jerarquía sino en el principio de servicio: “Los talentos de todo tipo son patrimonio común y deben ser utilizados en beneficio de la sociedad. El individuo no tiene derecho a vivir para sí mismo. De hecho, es imposible vivir para uno mismo. Vivimos plenamente para nosotros mismos cuando nos entregamos a la sociedad”.¹⁹

Como resultado de su definición ética de la civilización, su defensa de la vida de las aldeas y su visión de un orden social orgánico a partir del sistema de *varnas*, la política de Gandhi desembocaría en un antiestatismo radical. Para el *Mahatma*, el Estado en India era no solo la materialización de la civilización moderna, sino también una fuerza que corroía la posibilidad de un verdadero autogobierno. Para él, cualquier intento por reformar el funcionamiento de las instituciones del Estado para adaptarlas a la India equivalía a anhelar “la naturaleza del tigre, pero no al tigre”, y el único éxito posible de una empresa semejante sería la transformación del “Indostán en un Inglestán”.²⁰ Por este motivo,

¹⁸ El vocablo sánscrito *varna*, traducido comúnmente como “tipo” o “clase”, proviene de la antigua literatura védica y refiere a una división de la sociedad en cuatro grupos: los *brahmin*, ocupados de labores sacerdotales e intelectuales; los *kshatriya*, guerreros y administradores; los *vaishya*, comerciantes; y los *shudra*, trabajadores. Aunque relacionado al sistema de castas moderno, el sistema de los *varnas* no incluye la categoría de la intocabilidad, y refiere a un orden ético ante que social, en supue to equilibrio.

¹⁹ Mohandas Gandhi, *Ashram Observance in Action*, p. 49.

²⁰ Mohandas Gandhi, *Hind Swaraj*, p. 28.



EL SOCIALISMO GANDHIANO

la independencia nacional por sí misma no era una solución si no venía acompañada de la destrucción del Estado en la India. En este sentido, el proyecto de Gandhi desafiaba las premisas del modelo contractualista del Estado, y participaba de un amplio giro hacia el antiestatismo que tomó lugar en las primeras décadas del siglo xx y en el que participaron pluralistas como Harold Laski y John Neville Figgis, así como movimientos políticos como el socialismo gremial, el anarquismo y el sindicalismo que rechazaban el exacerbado individualismo del liberalismo decimonónico y el creciente poder del Estado.²¹

Gandhi vislumbraba para la India un camino ajeno tanto al capitalismo como al socialismo occidentales. El autogobierno con el que soñaba enfatizaba la importancia de la conciliación de clases, la autonomía de las aldeas, la limitación voluntaria de las necesidades, la participación directa basada en el principio del deber y la disciplina personal. La reconstrucción social que promovía estaba enfocada no solo en el fin del imperialismo británico, sino también y sobre todo en la eliminación de los males del consumismo, la burocratización y la industrialización. Para distinguir este proyecto tanto del liberalismo decimonónico como del socialismo científico, Gandhi recurrió al neologismo *Sarvodaya*, el cual en las décadas posteriores a su muerte fue retomado por sus principales seguidores y promovido en la arena política de la India independiente como la clave para una transformación radical de la sociedad en clave utópica.

293

²¹ Este punto de contacto entre el pensamiento de Gandhi y otras críticas contemporáneas del Estado ha sido desarrollado por Mantena, “On Gandhi’s Critique of the State”, 2012.



SOCIALISMO/SARVODAYA: UNA UTOPIÍA PARA LA INDIA POSCOLONIAL

294

La reunión de seguidores del *Mahatma* en el *ashram* de Sevagram en marzo de 1948 fue encabezada por Vinoba Bhave, un activista cercano a Gandhi que, desde el regreso de éste a la India en 1915, había dedicado su vida a promover el programa de la no violencia y el trabajo de base en aldeas y zonas rurales. Reconocido ampliamente como el heredero de Gandhi, Vinoba se sirvió del impulso de la *Sarvodaya Samaj* para iniciar, en 1951, el movimiento *Bhoodan*, un programa de reforma agraria basado en la donación voluntaria de tierras pensado como alternativa tanto a la inacción del Estado como a los métodos violentos de grupos comunistas.

A pesar de haber sido una de las promesas centrales del movimiento anticolonial del que surgió el Estado indio, el gobierno de Nehru veía limitada su capacidad para emprender una reforma agraria debido a su necesidad de mantener el apoyo de empresarios y terratenientes. Esta incapacidad del Estado, unida a la presión ejercida por el Partido Comunista y la preocupación generada por el reciente éxito de Mao Zedong en China, puso a los sectores acomodados a la defensiva e incrementó las tensiones en algunas regiones de la India. En los primeros años de vida independiente, estas tensiones se agudizaron en la región de Telangana, donde grupos comunistas unidos al partido local Andhra Mahasabha incautaron por la fuerza más de un millón de hectáreas de tierras del Estado y los terratenientes, distribuyéndolas entre campesinos sin tierra.²² Estas medidas generaron una ola de represión por parte del Estado, en la que se encarceló sin juicio a líderes comunistas y se reubicó a numerosos campesinos de la zona.

²² Sherman, "A Gandhian Answer to the Threat of Communism?", p. 255.



EL SOCIALISMO GANDHIANO

El escenario violento en Telangana sirvió como telón de fondo para la irrupción en el escenario nacional de Vinoba Bhave y el inicio del movimiento de *Bhoodan*. Habiéndose dedicado a una vida de meditación y reclusión desde la muerte de Gandhi en 1948, Vinoba arribó caminando a Telangana en abril de 1951 preocupado por el incremento de la violencia en la zona. Tras recorrer la región a pie durante varios días, llegó a la aldea de Pochampally, en donde varias familias *dalits*, o intocables, se aproximaron para pedirle ayuda en la obtención de tierras cultivables. En vista de la violencia desplegada en la región tanto por los comunistas como por el Estado, Vinoba ideó el proyecto de apelar a la comunidad para solicitar la donación de tierras para los desposeídos. El primer donador fue Ramachandra Reddy, un político local, quien ofreció cien hectáreas de su propiedad. Tras el incidente, Vinoba “reflexionó hasta altas horas de la noche y escuchó un inconfundible llamado que desde su santuario interior le ordenaba dedicarse por completo a este nuevo tipo de sacrificio”.²³

295

A partir de entonces, Vinoba se dedicó a recorrer la India a pie promoviendo la donación de tierras. Siguiendo los principios gandhianos del fideicomiso y la no violencia, el movimiento *Bhoodan* aspiraba a transformar la sociedad a través del estímulo de la generosidad que uniera a todos sus integrantes en un proyecto común de redistribución y justicia. El objetivo de este proyecto, según Vinoba, era la transformación económica a través de un “regreso a la autonomía y la autosubsistencia” —y la regeneración moral de la India—. Su fin último era liberar a la sociedad “de la posesividad respecto a la tierra (y) la infatuación con el dinero”.²⁴ Durante sus primeros años, el éxito del movimiento *Bhoodan* fue espectacular. Entre 1951 y 1954,

²³ Government of India, Ministry of Information and Broadcasting, *Acharya Vinoba Bhave*, pp. 10-12.

²⁴ Ram, *Vinoba and His Mission*, pp. 150-151.

Vinoba cruzó a pie más de 1 200 kilómetros de territorio indio, asegurando a su paso la donación de 17 000 hectáreas de tierra.²⁵ El movimiento se convirtió rápidamente en un símbolo de la potencia de la estrategia gandhiana basada en la no violencia, y capturó la imaginación tanto de la población rural —muchos de los cuales veían en Vinoba al heredero del *Mahatma*— y de numerosos activistas nacionalistas desencantados con las tibias medidas y los insuficientes logros del nuevo Estado nacional encabezado por Nehru.

296

Ante la incapacidad del Estado y la polarizante acción de la izquierda comunista, el éxito inicial del movimiento de Vinoba Bhave colocó a la *Sarvodaya Samaj* en el centro de la política nacional y presentó a la *Sarvodaya* como un modelo de transformación alternativo para la India poscolonial. El programa de la *Sarvodaya* estaba dirigido a la revitalización de las aldeas, en donde se creía sobrevivía el núcleo de una estructura social auténticamente india, capaz de contrarrestar los males de la injusticia, la pobreza y la violencia. En este sentido, el programa de Vinoba partía de la premisa gandhiana de la superioridad de la civilización india, definida en términos de un código ético virtuoso, y la necesidad de librar una batalla política lejos de las estructuras del Estado y dirigida a la transformación de la sociedad a través del sacrificio en nombre del bien común:

En esta tarea, hay poco que el gobierno pueda hacer. El Gobierno es, después de todo, solo un cubo, mientras que el pueblo es como un pozo. Si no hay agua en el pozo, ¿cómo puede haber agua en el cubo? Habremos de ir, por lo tanto, directo al manantial: al pueblo. Lo que el gobierno es incapaz de hacer, puede lograrlo el pueblo.²⁶

El encargado de llevar el ideal de la *Sarvodaya* más allá del movimiento *Bhoodan* y de vincularlo con el socialismo fue Ja-

²⁵ Scarfe, *J. P. His Biography*, p. 280; Tennyson, *Saint on the March*, pp. 77-93.

²⁶ Vinoba Bhave, citado en Ram, *Vinoba and His Mission*, p. 408.

EL SOCIALISMO GANDHIANO

yaprakash Narayan, un antiguo líder socialista que, a partir de 1952, abandonó la política partidista y dedicó gran parte de su tiempo a la promoción de la donación voluntaria de tierras y el trabajo constructivo de base.

Habiéndose formado en los Estados Unidos durante la década de 1920, Narayan había sido el principal líder de la izquierda socialista de la India hasta la independencia. El joven Narayan pensaba el socialismo como una política capaz de involucrar a las masas, de ser entendida por el pueblo y de ir más allá de la lógica de las élites y los altos círculos del poder. Durante las décadas de 1930 y 1940, declaró que la única independencia válida era la “independencia para los pobres”,²⁷ e insistió en la necesidad de establecer, una vez expulsados los ingleses, “el reinado del hombre común”.²⁸ Hasta antes de la independencia, el socialismo de Narayan siguió la línea del marxismo ortodoxo y materialista. Para el joven Narayan, el socialismo representaba una “ciencia de la sociedad” capaz de servir como antídoto a la política nebulosa de Gandhi.²⁹ En 1936, en uno de sus textos más famosos, Narayan identificó a Gandhi como un representante del reformismo internacional y un obstáculo para la revolución. El programa del *Mahatma*, declaró, no estaba interesado “en la justicia social, sino en encubrir las horrendas fisuras de la sociedad [...] a través del engaño de las masas y el apoyo a la dominación de las clases altas”.³⁰

297

Sin embargo, en los últimos años del dominio colonial, y tras un periodo de estresante encarcelamiento, Narayan comenzó a expresar una preocupación creciente por las limitaciones de la política estrictamente materialista y a considerar la importancia de tomar en cuenta lo que denominó “el aspecto humano”

²⁷ Narayan, “The Task Before Us”, p. 205

²⁸ Narayan, “Speech at a meeting of Muslims”, p. 93.

²⁹ Narayan, “Letter to the General Secretary of the AICC”, p. 70.

³⁰ Narayan, “Why Socialism?”, pp. 50-62.

de la política, y de ir “más allá del cuestionamiento de las relaciones sociales” y “la organización económica”. Los socialistas, escribió Narayan en 1946, no podían seguir engañándose al pensar que “una vez que la vida económica se socializara [...] el hombre [...] evolucionaría automáticamente para convertirse en un parangón de la virtud”. El proyecto del socialismo, advirtió, tenía que comenzar a pensarse más allá de la esfera económica para tomar en cuenta las realidades “más profundas” de la existencia social.³¹ Este cambio de orientación fue complementado por su creciente rechazo al Partido del Congreso, el cual, según Narayan, había traicionado su original potencial revolucionario y se había olvidado de “su misión fundamental de servir al pueblo [...] y prepararlos para el auto-gobierno.” El Partido del Congreso, declaró Narayan, estaba “tan identificado con el gobierno [...] que había perdido su capacidad para proteger los derechos del pueblo”.³²

Tras la terrible violencia que acompañó a la independencia de la India en 1947³³ y el asesinato de Gandhi, Narayan atravesó un periodo de intensa crisis intelectual y emocional, que culminó con su acercamiento al ideal gandhiano de la *Sarvodaya* y su abandono del socialismo científico. En marzo de 1948, en el Congreso Anual del Partido Socialista, el cual había presidido durante más de una década, Narayan dejó en claro que el socialismo no podía basarse únicamente “en un enfoque materialista”, y cerró su participación preguntando a su camaradas: “¿Por

³¹ Narayan, *Inside Lahore Fort*, p. 54.

³² Narayan, “Annual Report of the General Secretary”, p. 236.

³³ El fin del colonialismo en el sur de Asia desembocó en la creación de dos Estados independientes en el otrora territorio de la India Británica: India y Pakistán. En el complejo y atropellado proceso de transferencia del poder, la violencia entre comunidades étnicas y religiosas —particularmente entre hindús y musulmanes— cobró la vida de más de un millón de personas y, obligó a casi 10 millones a desplazarse.

EL SOCIALISMO GANDHIANO

qué, siempre, han de insistir en hablar de materialismo?”³⁴ Para Narayan, el fin del colonialismo abría la posibilidad de unir el proyecto del socialismo con la política de Gandhi en pos de una revolución capaz de ir más allá del Estado, el cual había pasado de representar el sueño del movimiento nacionalista a ser un mero instrumento para la reproducción del poder de unos cuantos. De acuerdo con Narayan, era justamente el enfático rechazo del Estado como el fin último de la política en donde se expresaba con mayor claridad el vínculo fundamental entre Gandhi y Marx, dos pensadores que identificaron “el marchitamiento del Estado” como el “más alto estadio de la democracia”.³⁵

299

En este contexto, el movimiento de *Bhoodan* aparecía ante Narayan como un prometedor camino hacia la verdadera transformación del hombre y la clave que permitiría la “creación de una nueva civilización [...] libre de explotación”.³⁶ En 1953, describió el movimiento *Bhoodan* como “el primer paso hacia una revolución total” capaz de generar una sociedad en la que “el poder y la autoridad descansarían en el pueblo en un sentido verdadero” y en la que la “autoridad centralizada” desaparecería para dotar a las “aldeas de toda autoridad”. La culminación de esta revolución total sería un estado de “democracia perfecta basada en la libertad (y en la que) el individuo estaría en condiciones de ser el arquitecto de su propio gobierno”.³⁷

En la segunda mitad de la década de 1950, Narayan se convirtió en uno de los principales promotores del ideal de la *Sarvodaya* y el socialismo gandhiano, basado en la búsqueda del desarrollo económico descentralizado, el rechazo de la autoridad del Estado, la limitación voluntaria de las necesidades ma-

³⁴ Narayan, “Reply to the debate”, p. 246.

³⁵ *Ibid.*, p. 240.

³⁶ Narayan, “The Dynamics of the Bhoodan Movement”, p. 367.

³⁷ Narayan, “Speech at the *Bhoodan* Workers Training Camp, Mokamah (Patna), 14 November 1953”, p. 382.



teriales, el trabajo constructivo, y el regreso a las formas y estructuras tradicionales de las aldeas. En términos económicos, el socialismo gandhiano partía de la premisa de que el motor del desarrollo de la India debía ser la prosperidad de las aldeas. Durante años criticó duramente el proyecto poscolonial nehruviano de modernización a través de la industria, el cual, afirmaba, no hacía más que extender el proceso de destrucción de las aldeas iniciado por el régimen colonial en el siglo XIX. Al mismo tiempo, el regreso a las aldeas era visto como parte de un proyecto de regeneración espiritual de la India que daba por sentada la virtud intrínseca de las jerarquías internas a las aldeas, en especial la de las *varnas*. Para Narayan, estas últimas eran algo tan “natural” como la “comunidad con los vecinos”, y representaban la base del “genio social de la India”.³⁸ La principal meta del programa Narayan era la promoción de la libertad y la concepción gandhiana del autogobierno (*swaraj*). Otras preocupaciones, como la de la igualdad y el progreso, cruciales para figuras contemporáneas como Nehru, eran vistas como secundarias. En este sentido, el socialismo gandhiano de los cincuenta y sesenta compartía premisas con importantes movimientos filosóficos y contraculturales de la época preocupados por la alienación de la modernidad, como los promotores de la teoría crítica, el existencialismo o la generación *Beat*.

El socialismo gandhiano defendido por Narayan, como el anticolonialismo del *Mahatma*, estaba articulado también en clave civilizatoria. Para Narayan, las formas políticas occidentales partían de la atomización de la sociedad y la inorgánica adhesión de individuos a través del funcionamiento burocrático del Estado. La implantación de este modelo —así fuera en su faceta comunista, capitalista o tercermundista— eliminaba la posibilidad de un auténtico autogobierno. La centralización

³⁸ Narayan, “A Plea for Reconstruction of Indian Polity”, p. 451.

EL SOCIALISMO GANDHIANO

del poder y la riqueza anulaban la posibilidad de una verdadera comunidad y contribuían al aplastamiento del individuo bajo el peso de la alienación generada por la urbanización y la industrialización:

El problema de la civilización del presente es la integración social. El hombre está solo y aburrido; es un “hombre organizacional”, asediado y manipulado por fuerzas que rebasan a su comprensión [...] El reto es poner al hombre en contacto con el hombre para que puedan vivir juntos y establecer relaciones significativas, comprensibles y controlables. En breve, el reto es *recrear la comunidad humana*.³⁹

301

La *Sarvodaya* aparecía como una “tercera alternativa” capaz de ir más allá de la “violencia [...] y los métodos parlamentarios”. A la pregunta de cómo sería posible la creación de una sociedad democrática y sin Estado, Narayan respondió uniendo los postulados de los autores de *Kapital* y *Hind Swaraj*:

Esto es posible a través de una reconstrucción económica que asegure a los trabajadores el fruto de su trabajo, lo cual solo es posible mediante la descentralización económica, la organización del sistema de producción en torno a la industria local de las aldeas y la propiedad y administración por parte de los trabajadores de aquellas industrias a gran escala que haya que conservar. [...] Hoy en nuestra sociedad abundan personas enloquecidas por sus propios intereses. En la *Sarvodaya*, sin embargo, uno debe preocuparse por los intereses de otros. La naturaleza del hombre debe transformarse. Los valores de la vida deberán ser revaluados.⁴⁰

Para Narayan, la revolución total de la *Sarvodaya* indicaba el rumbo que permitiría superar la alienación de la sociedad industrial de la modernidad. El único antídoto para la destrucción

³⁹ *Ibid.*, p. 465. Cursivas mías.

⁴⁰ *Ibid.*



de la comunidad y el hundimiento de la humanidad en la “alienación (y el) robotismo” era la defensa de una política “a escala humana” en las aldeas y la recuperación de la ética como base de la vida social. En este sentido, ésta aparecía como la posibilidad de establecer “en la práctica [...] los nobles ideales del socialismo”. Este último, sentenció, no podía lograrse por la fuerza, sino solamente a través de la acción voluntaria y el sacrificio personal. En los países de Occidente, afirmó, la obsesión con el materialismo había clausurado la posibilidad de un verdadero socialismo, y lo que imperaba era el sueño violento de la dictadura del proletariado y el corrosivo crecimiento de la burocracia.⁴¹ Para superar este *impasse*, era necesario adoptar el horizonte moral y las tecnologías revolucionarias promovidas por Gandhi como guías en la búsqueda de un verdadero socialismo. En este sentido, la *Sarvodaya* aparecía como un verdadero “socialismo del pueblo”.⁴²

COMENTARIOS FINALES

El socialismo gandhiano debe ser entendido como un esfuerzo de reelaboración del arsenal teórico desarrollado por Gandhi en su crítica al orden político y epistémico colonial hecha a la luz del impulso utópico occidental y de la crítica a la alienación de la modernidad industrial. Ambas corrientes fueron vinculadas por figuras como Vinoba Bhave y Jayaprakash Narayan a través del énfasis en la importancia de la práctica ética por encima de la acción instrumental y el rechazo a la política centralizada del Estado moderno. Así, el socialismo gandhiano perseguía la verdadera libertad, expresada en términos de autogobierno, a través del énfasis en el “aspecto humano” de la política y la regeneración

⁴¹ Narayan, “From Socialism to Sarvodaya”, pp. 244-246.

⁴² Narayan, “The Fast”, pp. 247-251.

EL SOCIALISMO GANDHIANO

de los individuos y la comunidad. Este programa cristalizó en torno al ideal de la *Sarvodaya*, la prosperidad de todos, definido en relación a un ideal civilizatorio que se creía permanecía intacto en las aldeas y zonas rurales de la India y que obviaba jerarquías sociales como las del sistema de *varnas*. En este sentido, si quisiéramos insertarlo en el catálogo de las utopías políticas de la modernidad, el socialismo gandhiano aparecería como un proyecto utópico *progresista* en el terreno de la ética y la moral, pero aparentemente *reaccionario* en el terreno de lo político y lo social.

Sin embargo, esta caracterización ambigua es insuficiente. Como nos recuerda Maia Ramnath los términos *progresista* y *reaccionario*, en su sentido más literal, denotan direccionalidad y no contenido o valor ideológico. A su vez, esta direccionalidad es definida en relación a una trayectoria temporal imaginaria propia de la modernidad, en la que la historia aparece como un recorrido ascendente y acumulativo. No basta con caracterizar la utopía del socialismo gandhiano como *reaccionaria*. Es necesario analizarla en relación a la situación colonial en la que emerge y frente a la cual se articula. El colonialismo debe ser entendido como una forma de “poder ultra-concentrado, que incorpora modos de dominación, despojo y jerarquía racial” que, lejos de modificar el tejido sociocultural en el que se imponen, lo desgarran violentamente. En el contexto de la India Británica, el constructo de la civilización ayudó a articular una arena de resistencia ante la opresión ejercida desde el Estado colonial en todos los ámbitos de la vida, desde el económico hasta el psicológico. En este sentido, la utopía anticolonial —como en el caso de la utopía gandhiana— no representa meramente una reacción, pues en ella no puede existir diferencia entre base y superestructura, sino una resistencia ante un poder exterior que lo abarca todo.⁴³

303

⁴³ Ramnath, *Decolonizing Anarchism*, pp. 27-29.



El socialismo gandhiano, en efecto, no buscaba “avanzar” a lo largo del camino de la civilización moderna. Sin embargo, esto no implica que buscara “ir hacia atrás”. Antes bien, era una apuesta por elegir una dirección distinta. En este sentido, el estudio del socialismo gandhiano nos reafirma la necesidad de pensar las utopías en relación a contextos históricos específicos, y no a una tipología establecida. La utopía es una dimensión del pensamiento central a la modernidad: en aquellos sitios en donde esta última ha sido implantada a través del despojo y la destrucción, el modelo utópico necesariamente tomará formas contradictorias y heterodoxas.

BIBLIOGRAFÍA

- BEVIR, Mark, *The Making of British Socialism* (Princeton, Princeton University Press, 2011).
- BILGRAMI, Akeel, “Gandhi and Marx”, *Social Scientist*, vol. 40, 9/10, 2012, pp. 3-25.
- , “Gandhi, Newton, and the Enlightenment”, *Social Scientist*, 34, 5/6, 2006, pp. 17-35.
- , “Gandhi, the Philosopher”, *Economic and Political Weekly*, 38, 39, 2003, pp. 4159-4165.
- CHAKRABARTY, Dipesh y ROCHONA MAJUMDAR, “Gandhi’s Gita and Politics as Such”, en Kapila y Devji, comps., 2013, pp. 66-87.
- DEVJI, Faisal, “Morality in the Shadow of Politics”, *Modern Intellectual History*, 7, 2, 2010, pp. 373-390.
- , *The Impossible Indian: Gandhi and the temptation of violence* (Londres, Hurst, 2012).
- GANDHI, Leela, *Affective Communities: Anticolonial Thought, Fin-De-Siècle Radicalism, and the Politics of Friendship* (Durham, Duke University Press, 2006).
- GANDHI, Mohandas Karamchand, “Answers to Zamindars”, en *The Collected Works of Mahatma Gandhi: Vol. 64 (20 May, 1934-15 September, 1934)* (Nueva Delhi, Government of India, 2000), p. 68.
- , “Equal Distribution”, *Harijan*, 25 de agosto, 1940.



EL SOCIALISMO GANDHIANO

Government of India, Ministry of Information and Broadcasting, *Acharya Vinoba Bhawe* (Nueva Delhi, 1955).

KAPILA, Shruti y Faisal DEVJI, comps., *Political Thought in Action. The Bhagavad Gita and Modern India* (Nueva Delhi, Cambridge University Press, 2013).

MANTENA, Karuna, "Another Realism: The Politics of Gandhian Non-Violence", *American Political Science Review*, 106, 2, 2012, pp. 455-470.

—, "On Gandhi's Critique of the State: Sources, Contexts, Conjunctures", *Modern Intellectual History*, 9, 13, 2012, pp. 535-563.

MEHTA, Uday. D., "Gandhi on Democracy, Politics and the Ethics of Everyday Life", en Kapila y Devji, comps., 2013, pp. 88-106.

NARAYAN, Jayaprakash, "Annual Report of the General Secretary", en Prasad, comp., *Jayaprakash Narayan*, 200, IV, pp. 227-244.

—, "A Plea for Reconstruction of Indian Polity", en Prasad, comp., *Jayaprakash Narayan*, 2005, VII, pp. 434-505.

—, "From Socialism to Sarvodaya", en Prasad, comp., *Jayaprakash Narayan*, 2005, VII, pp. 226-254.

—, *Inside Lahore Fort* (Madras, Socialist Book Centre, 1959).

—, "Letter to the General Secretary of the AICC", en Prasad, comp., *Jayaprakash Narayan*, 2000, I, p. 70.

—, "Speech at a meeting of Muslims", en Prasad, comp., *Jayaprakash Narayan*, 2000, IV, pp. 192-193.

—, "Speech at the Bhoodan Workers Training Camp, Mokamah (Patna), 14 November 1953", en Prasad, comp., *Jayaprakash Narayan*, 2003, VI, pp. 382-385.

—, "The Dynamics of the Bhoodan Movement", en Prasad, comp., *Jayaprakash Narayan*, 2003, VI, p. 367.

—, "The Fast", en Prasad, comp., *Jayaprakash Narayan*, 2003, VI, pp. 251-252.

—, "The Task Before Us", en Prasad, comp., *Jayaprakash Narayan*, 2000, II, p. 205.

—, "Why Socialism?", en Prasad, comp., *Jayaprakash Narayan*, 2000, II, pp. 1-90.

YERERE, Julius, *Ujamaa: Essays on Socialism* (Dar es Salaam, Oxford University Press, 1968).

PAREL, Anthony, ed., *Hind Swaraj and other writings* (Cambridge, Cambridge University Press, 2009).



DANIEL KENT CARRASCO

- PRASAD, Bimal, comp., *Jayaprakash Narayan: Selected Works*, 8 vols. (Nueva Delhi, Manohar, 2000-2007).
- RAM, Suresh, *Vinoba and His Mission. Being an Account of the Growth and Develoment of the Bhoodan Yagna Movement* (Kashi, Akhil Bharat Sarv Seva Sangh, 1954).
- RAM ATH, Maia, *Decolonizing Anarchism. An Antiauthoritarian History of India's Liberation Struggle* (Chico, AK Press, 2011).
- SCARFE, Allan y Wendy, *J. P. His Biography* (Nueva Delhi, Orient Longman, 1975).
- SCOTT, J. Barton, *Spiritual Despots. Modern Hinduism & the Genealogies of Self-Rule* (Chicago, The University of Chicago, 2016).
- 306 SHERMAN, Taylor C., "A Gandhian Answer to the Threat of Communism? Sarvodaya and postcolonial nationalism in India", *The Indian Economic and Social History Review*, 53, 2, 2016, pp. 249-270.
- SKARIA, Ajay, "Gandhi's Politics: Liberalism and the Question of the Ashram", *The South Atlantic Quarterly*, 101, 4, 2002, pp. 955-986.
- TENNYSON, Hallam, *Saint on the March. The Story of Vinoba* (Londres, Victor Gollancz, 1955).



La revolución como utopía

Carlos Illades
*Universidad Autónoma
Metropolitana-Cuajimalpa*

Utopía y revolución son conceptos asociados que suponemos contradictorios. De acuerdo con la Real Academia Española *utopía* significa: 1) “plan, proyecto, doctrina o sistema deseables que parecen de muy difícil realización”; 2) “representación imaginativa de una sociedad futura de características favorecedoras del bien humano”. Sus antónimos son *realidad* y *materialidad*. Según la misma fuente, *revolución* quiere decir —dejando de lado sus connotaciones astronómicas, geométricas y mecánicas—: 1) “acción y efecto de revolver o revolverse”; 2) “cambio profundo, generalmente violento, en las estructuras políticas y socioeconómicas de una comunidad nacional”; 3) “levantamiento o sublevación popular”; 4) “cambio rápido y profundo de cualquier cosa”.¹ *Sometimiento* y *acatamiento* constituyen sus antónimos.

Pero no todos consideran que la utopía sea una mera fantasía. De acuerdo con Fredric Jameson “es en sí una meditación representativa sobre la diferencia radical, la otredad radical, y sobre la naturaleza sistémica de la totalidad social”, de manera tal que constituye un discurso crítico del orden establecido, presenta un “modo de ser” de la sociedad distinto y mejor que el dominante tomando en cuenta las posibilidades inscritas en el presente. En este sentido, la utopía jesuita en el guaraní del siglo xvii o los hospitales de Vasco de Quiroga en Pátzcuaro, del siglo anterior, representan —dice Bolívar Echeverría— “la puesta en práctica de

¹ Real Academia Española, *Diccionario de la Lengua Española*, disponible en Internet <www.rae.es> [recuperado 28 de abril de 2017].

ciertas utopías renacentistas que intentan construir sociedades híbridas o sincréticas y convertir así el sangriento ‘encuentro de dos mundos’ en una oportunidad de salvación recíproca de un mundo por otro”.²

308 Marx y Engels recuperaron el valor crítico de la utopía aunque fijaron la frontera insalvable con la revolución. Primero, en cuanto a su estrategia política: los utópicos “pretenden alcanzar su objetivo por la vía pacífica e intentan abrir camino a este nuevo evangelio social por medio de pequeños experimentos —naturalmente fallidos—, mediante el poder del ejemplo”. Segundo, en lo que respecta al conocimiento: pese a sus atisbos “geniales”, los utópicos no pudieron elaborar ni la concepción materialista de la historia, ni tampoco la crítica de la economía política, hallazgos con los que “el socialismo se convierte en una ciencia”. Menuda decepción habría sido para Fourier enterarse que no calificaba como tal su teoría de “los cuatro movimientos” que, según él, “abre la entrada del nuevo mundo científico, el acceso a 20 ciencias que yo solo no puedo desarrollar”. Tampoco quedan a salvo populistas como Nikolái Chernyshevski, a quienes los marxistas rusos “atribuyeron visiones de genio y un enfoque empírico y no científico, pero instintivamente correcto”. Curiosamente, Eduard Bernstein —el discípulo de Engels— enmendó la plana a Marx “presentando batalla a los resabios de una mentalidad utopista que se encuentran dentro de la teoría socialista”.³

Ateniéndonos a estas caracterizaciones, la diferencia fundamental entre utopía y revolución consiste en que aquélla es un

² Jameson, *Arqueologías del futuro*, p. 9; Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, p. 62.

³ Marx y Engels, *Manifiesto comunista*, pp. 79; Engels, *Del socialismo utópico al socialismo científico*, pp. 429, 441; Fourier, *El nuevo mundo industrial y societario*, p. 189; Berlin, *Pensadores rusos*, p. 434; Bernstein, *Las premisas del socialismo*, p. 99.



LA REVOLUCIÓN COMO UTOPIA

plan a futuro, un proyecto de mejora social, mientras la revolución es una acción, una tentativa agónica de cambiar el orden establecido. La utopía remite a un ideal prefigurado por la imaginación; la revolución es una dislocación, el efecto “de revolver o revolverse”. Agregando la distinción marxista, la utopía pertenece al ámbito de la fantasía, en tanto que la revolución forma parte del reino de la ciencia. Sin embargo, cuando revisamos la historia concreta la frontera no es tampoco así de clara. Hay utopías que se llevaron a la práctica, experiencias por demás frustradas en las que se habilitaba un método que se reputaba científico. También se concibieron revoluciones que no pasaron de ser proyectos. Actualmente, incluso, la revolución representa más una idea regulativa, un horizonte de sentido, que una acción subversiva. Y nadie piensa ya que la revolución tenga un fundamento científico.

309

Con estas dificultades en mente, este texto aborda tres relaciones posibles de la utopía con la revolución dentro de una perspectiva histórica: la utopía sin revolución, la revolución sin utopía y la revolución como utopía. Aquélla corresponde al siglo XIX, cuando el primer socialismo pretendía crear sociedades armónicas mediante el convencimiento y el ejemplo, sin cambios bruscos impuestos por la violencia que después se adjetivaría revolucionaria. La segunda se inscribe en el periodo de auge del comunismo y el anarquismo, compartiendo ambos la premisa según la cual el desarrollo de la sociedad está regido por leyes históricas que tienen un carácter necesario y, en consecuencia, la revolución posee un fundamento objetivo discernible a través de la ciencia. Ésta, y no la ensoñación utópica, es la que orienta la acción revolucionaria. La tercera tiene que ver con la posmodernidad, opera en un horizonte histórico en el que el capitalismo se asume irrebasable y, por tanto, la transformación revolucionaria que “revuelva” sus cimientos cobra una dimensión utópica.

UTOPIA SIN REVOLUCIÓN

310

Por varios años Fourier esperó todos los días al mediodía, en su casa, a cualquier acaudalado dispuesto a financiar un falansterio. La empresa requería de 10 millones de francos para realizarse a plenitud y tres o cuatro millones en un modelo reducido. Lo óptimo era formar una asociación de 1 800 personas que condensaran la mayor variedad de atributos, gustos, fortunas, “instintos” a fin de realizar en una empresa común y cooperativa las siete funciones industriales: trabajo doméstico, trabajo agrícola, trabajo manufacturero, trabajo comercial, trabajo de enseñanza, estudio y empleo de las ciencias, y estudio y empleo de las bellas artes.⁴ La diversidad, de caracteres y actividades, potenciaría al máximo la capacidad productiva de la asociación de acuerdo con la teoría serial de Fourier:

La asociación, al sustituir la competencia individual, insolidaria, falaz, competidora y arbitraria, por la competencia corporativa, solidaria, verídica, simplificante y generalizada, empleará apenas el vigésimo de los brazos y capitales que la anarquía mercantil, o competencia falaz, distrae de la agricultura para absorberlos en funciones completamente parásitas, a pesar de lo que digan los economistas; pues todo lo que pueda ser suprimido en un mecanismo sin disminuir su efecto, realiza un papel parásito.⁵

Por sí mismas las virtudes del modelo convencerán a otros de seguir el ejemplo societario. Un cuarto de siglo después de la muerte del socialista de Besançon, Plotino Rhodakanaty publicó en México la *Cartilla Socialista. O sea el catecismo elemental de la escuela socialista de Carlos Fourier* (1861). El texto del homeópata griego consideraba que la maldad no era atribui-

⁴ Armand y Maublanc, *Fourier*, p. 43; Fourier, *El nuevo mundo industrial y societario*, p. 42.

⁵ Fourier, *El nuevo mundo industrial y societario*, p. 52.

LA REVOLUCIÓN COMO UTOPIA

ble a “la naturaleza del hombre, sino a la imperfección de las instituciones sociales, que son esencialmente modificables y, por consiguiente, susceptibles de mejora”. Agregó también que la escuela societaria “intenta imponer su sistema a la sociedad actual”, mediante “la espontánea voluntad y libre aceptación del público convencido de su bondad; que solo aspira a darlo a conocer por medio de la propaganda escrita y oral”. Como forma de acción, Rhodakanaty recusó el “vago e infructuoso empirismo revolucionario”, ignorante de “los medios científicos” adecuados para la reforma social.⁶ El homeópata griego prefería hablar de “palingenesia social” y de “regeneración social”, si bien ocasionalmente aludió a la revolución social, aunque no como una acción violenta sino de acuerdo con la estrategia persuasiva del primer socialismo:

311

Por revolución social entendemos aquella crisis providencial, y necesaria a la vez, que tienen que producir las clases pobres y desheredadas de todo patrimonio para el presente, y de fortuna para el porvenir, y aún las mismas clases medianamente acomodadas, pero que carecen de garantías y estabilidad en su precaria posición en que se encuentran colocadas, cuando unas y otras se sienten víctimas del desequilibrio social...⁷

Para los pensadores de ese tiempo, incluidos los socialistas, la revolución estaba bastante desacreditada en la medida en que se le identificaba comúnmente con la revolución política, es decir, el desorden y las asonadas. La “anarquía moral y política” constituía para el joven Comte “fuente inagotable de revoluciones”. Si se precisaba de éstas, la única aceptable para el secretario del conde de Saint-Simon era “la que tiene por objeto la refundación completa del sistema social”. Ésta sería

⁶ Rhodakanaty, *Obras*, pp. 76, 83, 81.

⁷ *Ibid.*, p. 110.

pacífica y estaría convenientemente orientada por la ciencia dentro de una tecnocracia gobernada por los sabios. Cansado de la inestabilidad política, el liberal jalisciense Mariano Otero conminó a “hacer desaparecer la funesta manía de las revoluciones” que, según el inventor Juan Nepomuceno Adorno, no permitieron jamás alcanzar la felicidad de los mexicanos, “más ni aun siquiera el descanso”. De acuerdo con Rhodakanaty las revoluciones políticas únicamente tomaban como pretexto la “cuestión social”, “sucediéndose sin interrupción desde hace más de medio siglo, han desolado al país, empobrecido al pueblo y sumergido en la más lamentable indiferencia y apatía, respecto a procurar los medios que deben hacerle alcanzar pronta y eficazmente su bienestar y felicidad común”.⁸

La conciliación de la utopía con la revolución aparece en *Noticias de ninguna parte* (1890), la “utopía científica” de William Morris, una suerte de romanticismo al revés —nos dice E. P. Thompson— que, en lugar de mostrar “las aspiraciones insatisfechas rebelándose contra la pobreza del presente, las aspiraciones realizadas revelan la pobreza del pasado”. De acuerdo con el artista fundador de la Liga Socialista, en el año 2000 los falansterios de Fourier no eran más que el recuerdo de una época pretérita en la que todavía privaba la indigencia. En una sociedad libre, igualitaria y austera, dentro de la cual nadie carecía de lo básico y las antiguas mercancías eran ahora bienes cuyo único valor era satisfacer las necesidades de los consumidores, se acabó con la tiranía de la “ley del *mercado universal*”. También había desaparecido la política en favor de la deliberación colectiva en decisiones adoptadas por consenso. Pero a esa sociedad comunista —como la llama Morris— se llegó por una revolución acaecida a finales del siglo XIX, la cual supuso

⁸ Comte, *Primeros escritos*, pp. 71, 81, 88; Otero, *Ensayo sobre el verdadero estado de la cuestión social*, p. 128; Adorno, *Primeros escritos*, p. 451; Rhodakanaty y De Mata Rivera, *Pensamiento socialista del siglo XIX*, p. 30.



LA REVOLUCIÓN COMO UTOPIA

el empleo de armas, “huelgas y *lock outs*” por parte de los “pobres desdichados” seguidores de las doctrinas de los llamados “socialistas”, quienes no “retrocedían en la tarea de predicar la realización de tan feliz ensueño [el comunismo]”. El conflicto con las clases privilegiadas estalló con la huelga general de los desposeídos la cual fue cruentamente reprimida por aquéllas. Más protestas y mayor represión hasta que los poderosos se supieron derrotados; entonces “muchos millares cedieron sometiéndose a los *rebeldes*, y como el número de éstos iba creciendo siempre, resultó al cabo evidente para todo el mundo que la causa, antes desesperada, triunfaba, y que la causa de la esclavitud y del privilegio pasaba a ser la desesperada”.⁹

313

REVOLUCIÓN SIN UTOPIA

De acuerdo con Raymond Williams el término *revolución* ingresó al inglés (*revolution*) en el siglo xiv, procedente del francés antiguo. En origen, el vocablo significó un movimiento giratorio en el espacio o el tiempo, transitando al ámbito político en el siglo xvii. Aunque ya aludía a un levantamiento, el término poseía aún cierta legitimidad, al menos en comparación a otros que hablaban de un cambio brusco del *statu quo*, dado que el sentido cíclico que conservaba daba cuenta de “una *restauración* o *renovación* de una autoridad legal anterior”. Cuando la ciencia modificó la percepción del mundo —indica Neil Davidson— “la metáfora originalmente astronómica comenzó a perder sus asociaciones cíclicas”. Hacia 1737 el *Diccionario de Autoridades* definió a la revolución como “conmoción y alteración de los humores entre sí”, “mudanza, o nueva forma en el estado

⁹ Thompson, *William Morris*, p. 639; Morris, *Noticias de ninguna parte*, pp. 142, 156, 157, 186. Cursivas mías.

o gobierno de las cosas”, e “inquietud, alboroto, sedición, alteración”.¹⁰ Con la Revolución francesa el concepto quedó asociado con el progreso, esto es, la producción de un nuevo orden. También se caracterizó a la revolución como un medio violento, significado que solidificará en el siglo XIX.

314

Marx asoció la ciencia con la revolución diferenciándose tanto del positivismo comteano, que las había contrapuesto, como del primer socialismo, el cual abjuraba del empleo de la fuerza. Además, el comunista alemán consideraba que el socialismo de sus predecesores carecía de un fundamento científico, condenando sus doctrinas al ámbito de la imaginación, cuando no al mundo de la fantasía. Ese era el verdadero costo de desconocer las leyes de la historia. Sin la maduración del capitalismo —que Marx creyó ver— resultaba vana cualquier tentativa de cambiar radicalmente el orden existente. Por tanto, escribió en el célebre prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* (1859):

Una formación social jamás parece hasta tanto no se hayan desarrollado todas las fuerzas productivas para las cuales resulta ampliamente suficiente, y jamás ocupan su lugar relaciones de producción nuevas y superiores antes de que las condiciones de existencia de las mismas no hayan sido incubadas en el seno de la propia antigua sociedad.

Se abría entonces una “época de revolución social”.¹¹

Tampoco consideraban Marx y Engels que las clases propietarias abandonaran el poder por voluntad propia. Cuando se sentían amenazadas, éstas reaccionaban violentamente como mostró la Comuna de París, evidencia tangible “del frenesí a

¹⁰ Williams, *Palabras clave*, p. 286. Cursivas mías; David on, *Transformar el mundo*, p. 47; *Diccionario de Autoridades*, t. V [recuperado el 28 de abril de 2017].

¹¹ Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, p. 5.



LA REVOLUCIÓN COMO UTOPIA

que es capaz de llegar la clase dominante cuando el proletariado se atreve a reclamar sus derechos”. Antes bien, había que desalojarlas del poder por la fuerza. De esta forma —reza el *Manifiesto Comunista*— “el primer paso de la revolución obrera lo constituye la elevación del proletariado a clase dominante, la conquista de la democracia”. Y completa la *Crítica del programa de Gotha*: “entre la sociedad capitalista y la sociedad comunista media un periodo de transformación revolucionaria de la primera en la segunda. A este periodo corresponde también uno político de transición, cuyo Estado no puede ser otro que la *dictadura revolucionaria del proletariado*”.¹² Sobre la tentativa marxiana, escribe un historiador del comunismo:

315

No es de sorprender que el Prometeo heroico pero colérico de Esquilo se convirtiera en figura simbólica clave de la emancipación para los poetas-críticos de las monarquías europeas, desde Goethe hasta Shelley; pero fue Karl Marx quien adoptó más plenamente la metáfora prometeica. Para él, Prometeo era “el santo y mártir más eminente del calendario filosófico”... Marx siguió así forjando, a partir de la fe de Prometeo en la razón, la libertad y la rebeldía, una poderosa y nueva síntesis que sería a la vez “científica” y revolucionaria.¹³

La Comuna de París refrendó las convicciones revolucionarias de Bakunin, quien estaba cierto de que para el proletariado francés “no existe ni debe existir en lo sucesivo otra causa y otra guerra que la causa y la guerra revolucionaria y social”. Antintellectual por naturaleza, de formación autodidacta, defensor del conocimiento empírico, el anarquista ruso distinguió la doctrina de los “revolucionarios-anarquistas” de la de “todos los metafísicos, positivistas”, y de la de “todos los admiradores sabios o profanos de la diosa Ciencia”. En consecuencia, advirtió el

¹² Marx, *La guerra civil en Francia*, p. 269; Marx y Engels, *Manifiesto Comunista*, p. 66; Marx, *Crítica del programa de Gotha*, p. 349. *Cursivas mías.*

¹³ Priestland, *David, Bandera roja*, p. 18.

peligro de que, en nombre del comunismo, una elite intelectual estableciera una “administración bastante despótica” sobre las clases populares, razón por la cual “exigía la abolición del Estado lo más pronto posible, incluso a riesgo de un caos temporal que consideraba menos peligroso que los males a que no podía escapar ninguna forma de gobierno”.¹⁴ Para Bakunin la transformación social sólo era viable mediante la acción autónoma, violenta y purificadora de las masas populares. Éstas, prescindiendo de la tutela de las clases ilustradas, se harían cargo de su propio destino. De acuerdo con el anarquista ruso, la revolución siempre era posible; pasó su vida tratando de realizarla en cualquier parte de Europa o purgando con cárcel la osadía de intentarlo. Bakunin estaba seguro de que “no puede haber revolución sin una destrucción extensiva y apasionada, una destrucción saludable y fecunda, puesto que es de ella, y solamente por ella, de donde nacen y surgen mundos nuevos”.¹⁵

Lenin, un realista que descreía de las utopías, asoció la ciencia con la revolución, pero enfocó básicamente su reflexión a las condiciones prácticas que hicieran posible la ruptura revolucionaria. El dirigente bolchevique intentó demostrar teórica y empíricamente lo anacrónico de la expectativa *naródnik* en el sentido de evitar el capitalismo potenciando la comunidad rural rusa. También convocó a la constitución de un partido socialdemócrata en el imperio zarista confirmando que el capitalismo ya había infiltrado las relaciones sociales en el campo y en la naciente industria. Lenin no veía el final del capitalismo en su evolución natural, sino en la lucha de clases dirigida por un partido de militantes profesionales, condición de posibilidad de una estrategia revolucionaria en la era imperialista. Bernstein, por el contrario, consideraba que el vanguardismo leninis-

¹⁴ Bakunin, *Estatismo y anarquía*, pp. 160, 210. Cursivas mías; Woodcock, *El anarquismo*, p. 160.

¹⁵ Bakunin, *Estatismo y anarquía*, p. 36.



LA REVOLUCIÓN COMO UTOPIÍA

ta era un resabio de la estrategia conspiracionista de Blanqui que había de desecharse. Su propósito era recuperar el socialismo científico justo como una “teoría que puede determinarse objetivamente ya que extrae exclusivamente de la experiencia y de la lógica sus razones y sus confirmaciones”. En consecuencia, había que expurgar de la teoría cualquier elemento utópico, porque “lo que no puede demostrarse de esta manera no es ciencia sino fruto de sugerencias subjetivas meramente voluntaristas o arbitrarias”. Con esto, el socialdemócrata alemán reivindicaba el carácter científico del marxismo, pero, a diferencia de los comunistas, desvinculaba la ciencia de la revolución. De hecho, los datos duros de la realidad finisecular indicaban para él que la clase obrera avanzaba consistentemente en Europa Occidental por medio de las reformas introducidas por el Estado, a la vez que las predicciones más catastrofistas de Marx eran refutadas por la evidencia disponible, pues “a Bernstein —nos recuerda Edmund Wilson— le parecía evidente que la expectativa marxista de que la clase media sería finalmente eliminada había sido desmentida”.¹⁶

317

Si Bernstein quiso podar las ramas utópicas del marxismo, Kropotkin trató de dotar de raíces científicas el árbol anarquista. Influidor por el evolucionismo que se imponía en las nascentes ciencias sociales, el geógrafo ruso intentó ordenar el asistemático anarquismo de su predecesor Bakunin, entendiendo la doctrina libertaria como una filosofía moral más que como un programa de transformación social. De acuerdo con el príncipe moscovita, el potencial productivo de la sociedad aumentaría en igual forma que la población, porque el hombre es la principal fuerza productiva con que cuenta la colectividad. Y los beneficios del trabajo deberían de compartirse equitativamente

¹⁶ Lenin, *La enfermedad infantil del “izquierdismo” en el comunismo*, pp. 29-30; Bernstein, *Las premisas del socialismo*, p. 111; Wilson, *Hacia la estación de Finlandia*, p. 453.

por todos, en la medida en que el derecho al bienestar corresponde a todo el género humano. Así, y no como la “destrucción extensiva y apasionada”, concebía Kropotkin la revolución social. A regañadientes, el amigo ruso de Morris aceptó el despectivo calificativo de utopista impuesto por sus adversarios:

318

Nosotros somos los utopistas, ya se sabe. En efecto, somos tan utopistas, que llevamos nuestra utopía hasta creer que la revolución deberá y podrá garantizar a todos el alojamiento, el vestido y el pan, lo que disgusta enormemente a los burgueses rojos o azules, porque saben perfectamente que un pueblo que comiera satisfactoriamente sería más difícil de dominar.¹⁷

El príncipe ruso consideró acertado el vínculo que Fourier estableció entre el trabajo y el placer, el cual reivindicó desde el ángulo de la productividad: a mejores condiciones laborales y mejor organización de la producción, mayor rendimiento del trabajo. Por tanto, “el sueño de Fourier no era una simple utopía”, es decir, estaba asido en la realidad. Kropotkin consideraba a la economía el equivalente social de las ciencias biológicas, de manera tal que proponía solidificar su arsenal metodológico y sus bases empíricas a fin de convertirla en “la ciencia de la fisiología social”.¹⁸

Dentro de la Primera Internacional se confrontaron marxistas y anarquistas por la función que unos y otros atribuían a los intelectuales en la organización de las masas populares. El problema volvería a saltar en la Revolución rusa. Kropotkin tuvo el desacierto de oponerse a la paz con Alemania —tan urgente como indispensable para los bolcheviques— y de apoyar al gobierno de Kerenski, enemistándose con el régimen soviético, al que llamaba “comunismo autoritario”. Justamente, la insurrec-

¹⁷ Kropotkin, *La conquista del pan*, p. 65.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 123, 180.



LA REVOLUCIÓN COMO UTOPIA

ción de Néstor Makhno, en Ucrania, reivindicó la autonomía campesina y obrera con respecto del poder soviético en una forma de democracia comunitaria que respondía “íntegramente a los principios revolucionarios de la libertad de palabra, de conciencia, de prensa y de asociación política y de partido”.¹⁹ Como hizo Morris en *Noticias de ninguna parte*, la *macknovstchina* resolvió la hipotética contradicción de la utopía con la revolución, al recurrir a ésta como instrumento de su realización. La revolución no era un fin sino el medio para alcanzar un orden justo y democrático, que asegurara la autonomía de la comunidad y la libertad del individuo.

319

Para Ricardo Flores Magón “el comunismo anarquista” consistía en la igualdad radical, otorgando la tierra, el pan y el trabajo a todos. Lo construirían no las viejas clases aristocráticas y despóticas, ni tampoco la nueva burguesía avariciosa y egoísta, sino el pueblo rebelde y organizado. Los medios para alcanzarlo habrían de ser violentos, pues la clase propietaria no abandonaría el poder sin pelear a muerte ni tampoco compartiría voluntariamente su riqueza con los necesitados. Según el anarquista oaxaqueño la fuerza de la revolución se cimentaba en su *necesidad*, dado que obedecía a una ley sociológica ineludible. Por tanto, la oposición de la burguesía acaso pudiera retrasarla, pero estaba imposibilitada de evitarla. De acuerdo con Magón la expectativa burguesa era propiamente utópica, ya que pretendía eludir una realidad histórica que tarde o temprano habría de imponerse. No obstante, alcanzar el fin superior del comunismo anarquista requería del sacrificio de la generación presente para heredar un mundo mejor a las venideras:

si necesario es sacrifiquemos nuestro bienestar, nuestra libertad y aun nuestra vida para que esa revolución no termine con el encumbramiento de ningún hombre al poder, sino que, siguiendo su curso

¹⁹ Archinof, *Historia del movimiento macknovista*, p. 167.

reivindicador, termine con la abolición del derecho de propiedad privada y la muerte del principio de autoridad; porque mientras haya hombres que poseen y hombres que nada tienen, el bienestar y la libertad serán un sueño, continuarán existiendo tan sólo como una bella ilusión jamás realizada.²⁰

Nadie jamás —pensaba Magón— se atrevería a nombrar utopistas a quienes sacrificaron sus vidas para implantar el comunismo anarquista. Y, en adelante, los “sensatos”, los “serios” y los “cabezas frías” acabarían por darles la razón a los que menospreciaron en el pasado por idealistas y soñadores.²¹

320

LA REVOLUCIÓN COMO UTOPIA

El siglo xx fue el siglo de la revolución, como recientemente lo llamó un historiador.²² De Petrogrado a La Habana, de Berlín a Hanoi se registró la victoria revolucionaria, así fuera efímera, en los países periféricos y la derrota en las potencias centrales. Más empujados por la voluntad que por la inevitabilidad histórica, los revolucionarios de todo el mundo racionalizaron su acción política por medio de categorías científicas. Incluso la voluntad fue explicada en esos términos. Para no ir más lejos, el *Che* Guevara, quizá el mayor ícono revolucionario, estaba seguro de que la aplicación consecuente del marxismo a “la situación histórica concreta”, conducía a la victoria contra el imperialismo. Ciencia y revolución continuaban sólidamente unidas. Y no solamente los revolucionarios, también los teóricos marxistas mantuvieron el mismo talante. De acuerdo con el filósofo andaluz Adolfo Sánchez Vázquez, la fundamentación

²⁰ Flores Magón, *La Revolución mexicana*, p. 18.

²¹ *Ibid.*, p. 132.

²² Fontana, *El siglo de la revolución*.

LA REVOLUCIÓN COMO UTOPIA

en la praxis es lo que separa al marxismo de la filosofía contemplativa (prácticamente toda la filosofía) y, al mismo tiempo, de la utopía que, por definición, es especulativa, una mera meditación sobre el mundo dislocada de la realidad concreta y de la historia. En sentido estricto la utopía es una construcción ideológica, dado que proyecta un futuro fantástico e irrealizable mientras entabla una “relación imaginaria e ilusoria con el presente”. Ideología y utopía conciben una realidad mistificada, cuyas condiciones objetivas sólo puede esclarecer la ciencia marxista. También la utopía rompe la unidad de la teoría con la práctica al situar a la primera por encima de la segunda; por tanto, propende al teoricismo, ya que toda teoría desarrollada al margen “de la práctica política del proletariado” no será más que utopía.²³ E. P. Thompson fue una excepción:

321

Ya que [la revolución] es un proceso cuya verdadera naturaleza ha derivado de una conciencia política fortalecida y de la participación popular, su resultado no puede predecirse con certeza, es un proceso no sólo de formación, sino también de *elección*, lo que hace mucho más trascendental que los socialistas deban saber a dónde quieren llegar antes de empezar.²⁴

La ruptura histórica que representó la implosión del socialismo del Este y la hegemonía neoliberal signaron el final del “corto siglo xx” (Hobsbawm) o alumbraron la “matriz histórica de nuestro tiempo” (Aróstegui) marcada, según el último, por el final del leninismo “como vía a la modernidad”.²⁵ Más drásticamente, Francis Fukuyama llamó a ese cierre epocal el “fin de la historia”. En la perspectiva del politólogo estadounidense, el futuro no sería más que un transcurrir del tiempo porque la economía de

²³ Giap, *Guerra del pueblo, ejército del pueblo*, p. 12; Sánchez Vázquez, *Del socialismo científico al socialismo utópico*, pp. 19, 371.

²⁴ Thompson, *Democracia y socialismo*, p. 415. Cursivas mías.

²⁵ Aróstegui, *La historia vivida*, p. 235.

mercado y la democracia representativa constituían el horizonte infranqueable de la historia. Ante esta falta de alternativa al presente capitalista decayeron las formulaciones utópicas, ya que imaginar el futuro mejor de las utopías clásicas resultaba ocioso. Mientras que el progreso ilustrado, apuntalado por las filosofías de la historia decimonónicas o por la ciencia de la historia marxista, era una quimera enterrada bajo los escombros del Muro de Berlín. Si acaso, desde un sesgo distópico, se concibió en el cine y la literatura un futuro sombrío dominado por la escasez de agua y energía, y la competencia desigual de los alienígenas, en una suerte de rebarbarización de la vida en sociedad. La revolución, considerada hasta entonces como el parto violento pero necesario del progreso, fue resignificada como indeseable y regresiva.

La acometida contra la revolución no sólo fue consecuencia de la derrota de la izquierda y de la hegemonía neoliberal, también estuvo relacionada con el irracionalismo posmoderno. En el rechazo a los metarrelatos —la historia universal, la salvación, el comunismo, la revolución—, el relativismo epistemológico y la primacía del espacio sobre el tiempo propia de este “proceso generalizado de reificación de la cultura”, o “pauta cultural del capitalismo avanzado”, se liquidó la historicidad tal y como la había concebido la Ilustración. Ello propició “la pérdida de nuestra posibilidad vital de experimentar la historia de un modo activo” (Jameson) o, como notó Hobsbawm: “la destrucción del pasado, o más bien los mecanismos sociales que vinculan la experiencia contemporánea del individuo con las generaciones anteriores, es uno de los fenómenos más característicos y extraños de las postrimerías del siglo xx”.²⁶

²⁶ Traverso, *¿Qué fue de los intelectuales?*, p. 56; Jameson, *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, p. 52; Hobsbawm, *Historia del siglo xx*, p. 13. En el siglo xx, “La utilización política directa de la ‘historia’ dirigiéndose a un amplio público de oyentes y lectores sólo fue posible porque

LA REVOLUCIÓN COMO UTOPIÍA

El altermundismo, que emergió como respuesta de los movimientos sociales a la globalización, da cuenta del cambio sin revolución postulado por la izquierda social en la era postsoviética, en la que la red sustituyó al partido como vehículo de la acción colectiva. El movimiento neozapatista en México ilustra muy bien esta nueva perspectiva. En la lógica de las viejas guerrillas, la gesta neozapatista comenzó como una insurrección armada que pretendía derrotar al ejército federal y avanzar hacia la Ciudad de México para liberar a la población civil de un régimen opresivo y depredador, a la vez que permitir “a los pueblos liberados elegir, libre y democráticamente, a sus autoridades administrativas”.²⁷ El documento político concluía con un exhorto al “pueblo de México”:

323

Nosotros, hombres y mujeres íntegros y libres, estamos conscientes de que la guerra que declaramos es una medida última pero justa. Los dictadores están aplicando una guerra genocida no declarada contra nuestros pueblos desde hace muchos años, por lo que pedimos tu participación decidida apoyando este plan del pueblo mexicano que lucha por *trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz*. Declaramos que no dejaremos de pelear hasta lograr el cumplimiento de estas demandas básicas de nuestro pueblo formando un gobierno de nuestro país libre y democrático.²⁸

El fracaso militar, junto con la reacción positiva de la opinión pública nacional e internacional, al tiempo que interrumpieron las acciones armadas, sirvieron para que el movimiento neozapatista reconfigurara su estrategia. El objetivo, entonces, ya no

la historia no se concebía únicamente como ciencia del pasado, sino, en primer lugar, como espacio de experiencia y medio de reflexión de la unidad de acción política o social a la que en cada caso se aspiraba”. Koselleck, *historia/Historia*, p. 112.

²⁷ Comandancia General del EZLN, *Declaración de la Selva Lacandona*.

²⁸ *Id.* Cursivas mías.

sería tomar el poder a la manera de las revoluciones del siglo xx, antes bien se trataba de crear “un mundo en el que quepan muchos mundos”, en el que comenzaron por instalar “juntas de buen gobierno” en los municipios autónomos instaurados por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Pequeñas comunidades autogestionadas, semejantes a los experimentos societarios del siglo xix. Ya no un golpe de fuerza, sino la suma de grupos y luchas concretas, nacionales y globales, pautarían la ruta de la transformación social.

324

La gran recesión (2008-2011), con vigorosos movimientos sociales en al menos tres continentes, permitió replantearse la idea de que el capitalismo es finito. También dio lugar al surgimiento de nuevas izquierdas en distintas geografías nacionales. Acaso esto ofrezca la oportunidad para reformular una alternativa al capitalismo o, cuando menos, a la globalización tal y como la ha gestionado el neoliberalismo. La revolución, concebida anteriormente como una necesidad histórica, es actualmente una posibilidad que disputa con otras la vía del cambio, si bien ésta puede definirse todavía como “el cambio del cambio”, dado que supone una discontinuidad y no un cambio espontáneo. Es una hipótesis —en el sentido que Alain Badiou dio a la “hipótesis comunista”—, un ideal recubierto de una capa “materialista” como lo plantea Étienne Balibar. Y la utopía permanece marginada, aunque su eclipse —predice Enzo Traverso— “será solo pasajero”.²⁹ Mientras continuemos dentro de una historicidad fracturada en la cual están desconectados los tiempos históricos de la modernidad (pasado, presente y futuro) será difícil pensar opciones, menos aún que éstas sean mejores al mundo contemporáneo, ya que perdimos la confianza ilustrada en el progreso. Pero, si no hay una orientación hacia ciertos fines

²⁹ Balibar, “El comunismo como compromiso, imaginación y política”, pp. 32, 22; Traverso, *¿Qué fue de los intelectuales?*, p. 56.



LA REVOLUCIÓN COMO UTOPIA

obligadamente situados en el futuro, es imposible la acción política intencional. En este sentido, utopía y revolución, juntas o separadas, seguirán siéndonos indispensables para moldear nuestras expectativas de cambiar el mundo.

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, Juan Nepomuceno, *Primeros escritos* (México, UAM, 2015).
- ARCHINOF, Pedro, *Historia del movimiento macknovista* (Barcelona, Tusquets, 1975).
- ARMAND, F. y R. MAUBLANC, *Fourier*, 1940, 2ª ed. (México, FCE, 1984).
- ARÓSTEGUI, Julio, *La historia vivida. Sobre la historia del presente* (Madrid, Alianza, 2004).
- BAKUNIN, Mijail, *Estatismo y anarquía* (Buenos Aires, Anarres, 2006).
- BALIBAR, Étienne, “El comunismo como compromiso, imaginación y política”, en Žižek, 2013, pp. 21-48.
- BERLI, Isaiah, *Pensadores rusos*, compilación de Henry Hardy y Aileen Kelly, introducción de Aileen Kelly (México, FCE, 1992).
- BERNSTEIN, Eduard, *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia/Problemas del socialismo/El revisionismo en la socialdemocracia* (México, Siglo XXI, 1982).
- Comandancia General del EZLN, “Declaración de la Selva Lacandona”, 1993 <<https://enlacezapatista.ezln.org.mx>> [recuperada el 14 de mayo de 2017].
- DAVIDSON, Neil, *Transformar el mundo. Revoluciones burguesas y revolución social*, prólogo de Josep Fontana (Barcelona, Pasado y Presente, 2013).
- Diccionario de Autoridades* (Madrid, RAE, 1726-1739), disponible en Internet <rae.es> [recuperada el 20 de marzo de 2019].
- Diccionario de la Lengua Española*, 23ª ed. (Madrid, RAE, 2015). Disponible en Internet <rae.es> [recuperada el 20 de marzo de 2019].
- ECHVERRÍA, Bolívar, *La modernidad de lo barroco* (México, Era, 1998).
- ENGELS, Friedrich, *Del socialismo utópico al socialismo científico*, en Marx y Engels, *Obras escogidas*, 1969, pp. 401-460.
- FLORE MAGÓN, Ricardo, *La Revolución mexicana* (México, Editores Mexicanos Unidos, 2001).

- FONTANA, Josep, *El siglo de la revolución. Una historia del mundo de 1914 a 2017* (Barcelona, Crítica, 2017).
- FOURIER, Charles, *El nuevo mundo industrial y societario*, prólogo de Michel Butor (México, FCE, 1989).
- GIAP, Vo Nguyen, *Guerra del pueblo, ejército del pueblo*, 2ª ed., prólogo de Ernesto Che Guevara (México, Era, 1977).
- HOBBSBAWM, Erich, *Historia del siglo xx* (Barcelona, Crítica, 1995).
- JAMESON, Fredric, *Arqueologías del futuro. El deseo llamado utopía y otras aproximaciones a la ciencia ficción* (Madrid, Akal, 2009).
- , *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado* (Barcelona, Paidós, 1991).
- KOSSELLECK, Reinhart, *historia/Historia* (Madrid, Trotta, 2016).
- 326 KROPOTKIN, Piotr, *La conquista del pan* (Buenos Aires, Anarres, 2012).
- LENIN, Vladimir Ilich, *La enfermedad infantil del "izquierdismo" en el comunismo* (Moscú, Progreso, s.f.).
- MARX, Karl, *Contribución a la crítica de la economía política*, 1980, 3ª ed. (México, Siglo XXI, 1987).
- , *Crítica del programa de Gotha*, en Marx y Engels, 1969, pp. 332-353.
- , *La guerra civil en Francia*, en Marx y Engels, 1969, pp. 262-329.
- y Friederich ENGELS, *Manifiesto Comunista*, introducción de Eric Hobsbawm (Barcelona, Crítica, 1998) [edición bilingüe].
- y Friederich ENGELS, *Obras escogidas* (Moscú, Progreso, 1969).
- MORRIS, William, *Noticias de ninguna parte*, presentación de E. P. Thompson (Madrid, Capitán Swing, 2011).
- OTERO, Mariano, *Ensayo sobre el verdadero estado de la cuestión social y política que se agita en la República mexicana*, 2ª. ed. (México, Injuve, 1964).
- PRIESTLAND, David, *Bandera roja. Historia política y cultural del comunismo* (Barcelona, Crítica, 2010).
- RHODAKANATY, Plotino C., *Obras*, edición y notas de Carlos Illades, recopilación de María Esther Reyes Duarte (México, UNAM, 1998).
- y Juan de MATA RIVERA, *Pensamiento socialista del siglo xix*, edición y notas de Carlos Illades, recopilación de María Esther Reyes Duarte (México, UNAM, 2001).
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo, *Del socialismo científico al socialismo utópico*, 1975, 2ª ed. (México, Era, 1981).
- THOMPSON, Edward Palmer, *Democracia y socialismo*, edición crítica de Alejandro Estrella, prólogo de Bryan D. Palmer (México, UAM/CLACSO, 2016).



LA REVOLUCIÓN COMO UTOPIA

THOMPSON, Edward Palmer, *William Morris. De romántico a revolucionario* (Valencia, Alfons el Magnànim, 1988).

TRAVERSO, Enzo, *¿Qué fue de los intelectuales?* (Buenos Aires, Siglo XXI, 2014).

WILLIAMSON, Raymond, *Palabras clave. Un vocabulario de la cultura y la sociedad* (Buenos Aires, Nueva Visión, 2000).

WILSON, Edmund, *Hacia la estación de Finlandia. Ensayo sobre la manera de escribir y hacer historia* (Madrid, Alianza, 1972).

WOODCOCK, George, *El anarquismo. Historia de las ideas y de los movimientos libertarios* (Barcelona, Ariel, 1979).

ŽIŽEK, Slavoj, ed., *La idea de comunismo. The New York Conference (2011)*, (Madrid, Akal, 2013).

La consolidación del sentido común neoliberal y la irrupción de formas más salvajes del capitalismo en el siglo XXI han provocado que, en apariencia, nuestro horizonte haya cerrado la posibilidad a cualquier forma de utopía y que el socialismo se presente como una tradición relegada al pasado. Frente a estos presupuestos, este libro reúne once trabajos que —desde la historia, la filosofía, la literatura o la iconografía— abordan las relaciones que han existido entre el pensamiento utópico y la tradición socialista. Con ello, el volumen colectivo tiene dos grandes objetivos: por un lado, presentar lecturas renovadas sobre ambos fenómenos que permitan valorar críticamente su desarrollo histórico, revisar y enriquecer los valores y sentidos asociados a ambos conceptos y dar cuenta de pasajes o proyectos que han sido marginados de sus grandes narrativas. Por otro lado, el libro busca mostrar el potencial que tienen la utopía y el socialismo en nuestro presente, para revertir y transformar las tendencias auto-destructivas que dominan en las sociedades contemporáneas. En última instancia, *En ningún lugar y en todas partes. Utopía y socialismo, un horizonte compartido* es una invitación para imaginar, desde una izquierda crítica y plural, otros mundos posibles.



INSTITUTO DE
INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Casa abierta al tiempo
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
Unidad Cuajimalpa

ISBN 978-607-30-3884-3



9 786073 038843